

رُبَّ

عبد الرحمن الجري
الْمُسْكِنُ لِلْبَرَّ لِلْفَزُورِ كَسَّيْ
www.moswarat.com

ضوابط لِتَبَارِ المَعَاصِرِ

في توجيه الأجياد وأثرها في الفتوح

تأليف

عبد القادر بن حزراش

مكتبة الرشيد
تأسست

رَفِعٌ

عَبْدُ الرَّحْمَنِ الْجَنْوَيِّ
أُسْكَنَهُ اللَّهُ لِلْفَزْوَارَكَ

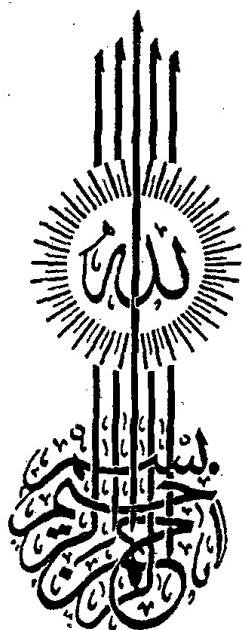
www.moswarat.com

رَفِعُ

بعن الرَّحْمَنِ (الْخَيْرِ)
أُسْلَمَ (اللَّهُ) لِلْفَرْوَانِ

www.moswarat.com

ضوابط اعتبار المقاصد
في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي



رَفِعٌ

عَبْدُ الرَّحْمَنِ الْجَنْوَيِّ
أَسْكَنَ اللَّهُ الْفَزُورَكَ

www.moswarat.com

رَفِعُ
عبد الرحمن الجري
الأسنف للفتاوى الفتاوى
www.moswarat.com

ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي

إعداد:
عبد القادر بن حرز الله

مكتبة كلية الشريعة
ناشر رون

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

رُقْعٌ

م ٢٠٠٧ هـ ١٤٢٨

عبد الرحمن الغنوي
السترة لغير الفروع
www.moswarat.com

مكتبة الرشد - ناشرون

المملكة العربية السعودية - الرياض



شارع الأمير عبد الله بن عبد الرحمن (طريق الحجاز)

ص.ب. ١٧٥٢٢ الرياض ١١٤٩٤ - هاتف: ٤٥٩٣٤٥١ - فاكس: ٤٥٧٢٢٨١

E-mail: airushd@airushdryh.com

Website: www.rushd.com

فروع المكتبة داخل المملكة

الرياض: فرع طريق الملك فهد - هاتف: ٢٠٥١٥٠٠ - فاكس: ٢٠٥٣٢٠١
فرع مكة المكرمة - شارع الطائف - هاتف: ٥٥٨٤٠١ - فاكس: ٦٥٥٨٢٥٥٦
فرع المدينة المنورة - شارع أبي ذر الغفارى - هاتف: ٨٢٤٠٦٠٠ - فاكس: ٨٢٨٣٤٢٧
فرع جدة - مقابل ميدان الطائرة - هاتف: ٦٧٧٦٢٢١ - فاكس: ٦٧٧٦٢٥٤
فرع التصيم ببريدة - طريق المدينة - هاتف: ٢٢٤٢٢١٤ - فاكس: ٢٢٤١٣٥٨
فرع أبيها - شارع الملك فيصل - تلفاكس: ٢٢١٧٣٠٧
فرع الدمام - شارع الخزان - هاتف: ٨١٥٠٥٦٦ - فاكس: ٤٨١٨٤٧٢
فرع حائل - هاتف: ٥٢٢٣٤٦٦ - فاكس: ٥٦٦٢٢٤٦٦
فرع الإحساء - هاتف: ٥٨١٣٠٢٨ - فاكس: ٥٨١٣٠١٥

مكاتبنا بالخارج

القاهرة - مدينة نصر - هاتف: ٢٧٤٤١٥٥ - موبайл: ١٦٢٢٥٣ - ٠١٨٥٨٥٠١
بيروت - هاتف: ٠٣/٥٥٤٢٥٢ - موبайл: ٠١/٨٥٨٥٠٣ - فاكس: ٠١/٨٥٨٥٠٣

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وبه أستعين والصلوة والسلام على أشرف المرسلين، ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين.

أهمية الموضوع:

إن المستقرى لمراحل الفقه الإسلامي يقف على أن الاجتهد كان حاضراً في أغلب هذه المراحل حضوراً متميزاً، فالفقه الإسلامي (كان فقهاً حياً) يواكب أوضاع الواقع ويحاصرها بالفتوى المناسبة التي تمر صلاحاً وعماراً على عموم المجتمع. ولقد أثبتت التاريخ أن الكثير من الفقهاء عدلوا عن فتاوى وأحكام كانت لهم في بعض المواطن وأفتوا على خلافها، ليس لأنهم تبينوا الصواب بعد الخطأ أو الدليل بعد عدمه، أو وهبوا الفطنة بعد الغفلة، بل لتغير الظروف وتبادر الأوضاع، وذلك تحقيقاً لمعنى الاجتهد الذي يقوم أساساً على الرؤية الواضحة والرصد الدقيق للثوابت والمتغيرات المتعلقة بم محل الاجتهد.

فالظروف الجديدة المحتفظة بالواقع (محل الاجتهد) لا يمكن إلغاءها أو التقليل من أثرها في الحكم، لأنها قد تخرج الواقع عن (مناطها العام) إلى (مناط خاص) تتحكم في صياغته الظروف الجديدة؛ ويترتب على ذلك أن الحكم الاجتهادي إنما يستمر بذاته وصفته إذا تطابقت الظروف الملائمة له ولا يمكن أن يستمر عند اختلافها وتغييرها وذلك حتى نضمن تحقق المقصد التشريعي للحكم، وهذا ما دعى الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)^(١) إلى العجز بأن (النظر في

(١) هو الإمام الحافظ أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي الغرناطي، =

مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً)، فكون الأحكام الشرعية محققة لمقاصدها من اللوزم الشرعية التي يجب أن يتحرى تحقيقها المجتهد، ولقد كان المجتهدون في تاريخ الفقه الإسلامي على التزام كبير بذلك.

انطلاقاً من هذه الرؤية التي تسعى إلى ضرورة الاستدعاء الواسع للمقاصد في مجال الاجتهاد عظم شأن المقاصد الشرعية في الأبحاث الأصولية المعاصرة، بل البعض يريد لثنائية (المقصد والنص) أن ترتقي ثنائية (النقل والعقل) في مراحل الفكر الإسلامي، وهو ما أفضى إلى التباس كبير في اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد أمام المبالغة في وصم اجتهادات السابقين بالحرفيّة البالغة والظاهريّة الفضة، بل قد استعراض البعض مصطلح (الاجتهاد) بمصطلح آخر هو (الاجتهاد المقاصدي)، مع أن لفظ الاجتهاد في لغة الأصوليين لا يفتقر إلى المقاصد بأي وجه من الوجه، ولا يحتاج في إثبات حضورها فيه إلى ربطها به في مسماه.

فضبيط دلالة المقصود في مجال الاجتهاد موضوع يبسط ضفافه على واقع المسلمين بمختلف جوانبه وتعدد اهتماماته.

أسباب اختيار الموضوع:

١ - صلتني بالبحث في مقاصد الشريعة، فقد وفقني المولى عز وجل إلى بحث موضوع (التعليق المقاصدي لأحكام الفساد والبطلان في التصرفات المشروعة)^(١) ونلت به درجة الماجستير في أصول الفقه، وكانت خلفية هذا

نالت بعض كتبه شهرة كبيرة في العصر الحديث وهي الاعتصام والموافقات لما تميز به من عنابة بالدلالة التشريعية للمقصود، كما أن بحوثه في ذلك كانت قبلة للمعاصرين المهتمين بذلك وتوفي سنة ٧٩٠ هـ. انظر (ترجمته في مقدمة تحقيق فتاوى الإمام الشاطبي، محمد أبو الأجناف، ص ٢٢ تونس، مطبعة الكواكب، ط ٢، ١٩٨٥م).

(١) وهذا البحث كان هدفه ضبط دلالة المقصود في الترجيح بين المذاهب، وقد أثني عليه الدكتور جمال الدين عطيه واعتبره جهداً متميزاً في تفعيل مقاصد الشريعة عند الترجيح بين المذاهب الفقهية. انظر نحو تفعيل المقاصد، جمال الدين عطيه، ص ١٨٠ المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الفكر بدمشق، ط ١، ٢٠٠١م، وانظر نفس الملاحظة له في: نحو تفعيل مقاصد الشريعة مدخل تنظيري، ص ١٠٧، مجلة المسلم المعاصر، العدد ١٠٣، ٢٠٠٢م.

البحث رؤية أولية - تشكلت من الاهتمام بالأبحاث المعاصرة في مقاصد الشريعة - ومفادها أن هناك تقصير في اعتبار المقاصد في صياغة قواعد بطلان التصرفات المنشورة بالنهي ، لكن نتيجة هذا البحث أفضت إلى خلاف ذلك إذ دلالة المقصد التشريعي معتبرة في جميع المذاهب لكنهم يختلفون في ضبط ما يبني عليه من هذه الدلالة وما لا يصح البناء عليه، فجاء هذا البحث استمراً لجهدي السابق في ذلك وتشوفاً إلى القدر الذي يختلفون فيه من ضبط دلالة المقصد في مجال الاجتهاد.

٢ - التطبيقات غير المضبوطة لقواعد المقاصد في مجال الاجتهاد سواء في إهمال الدلالة التشريعية جملة أو إعطائها دلالة تناسب ومرتبة العلم بها في بعض الاجتهادات المعاصرة.

٣ - الانتقادات الموجهة إلى علم أصول الفقه من بعض الباحثين المعاصرین والتي ترى في إمكانية البناء على مقاصد بالتوسيع في البحث فيها بدليلاً موازياً لهذا العلم وهو ما شجعني إلى دراسة الحد الذي يمكن أن يعطي لمقاصد التشريع الإسلامي في مجال الاجتهاد، خاصة وأن الكثير من التوظيفات المعاصرة للمقاصد والتي يدعون لها الجدة والابتكار كانت موجودة في مراحل علم أصول الفقه المبكرة.

إشكالية البحث وهدفه:

إشكالية هذا البحث هي ضبط الدلالة التشريعية للمقصد التي تعتبر في مجال الاجتهاد بالدرجة التي تسمح بها قواعد العلم وأصول الشرع. حتى لا يبني على هذه الدلالة في مجال الاجتهاد إلا بهذا القدر الذي يتاسب مع درجة وحدود العلم بها وهو أصل تقره أصول الشرع وقواعده المقطوع بها.

فمن جهة إدراك المقصد، فقد قامت في تاريخ الاجتهاد بعض المحاولات العلمية التي تهدف إلى تأسيس المناهج والطرق التي تمكن من ضبط المعرفة بمقاصد الشارع بما يحقق القطع بهذه المعرفة أو الظن القريب من القطع، لكن لما كان الجهد الإنساني محكوماً بالظروف التي يوجد بها، فإن بعض المعاصرین

يبني على هذه المulsمة ما لا تتحتمله، فاللغ في إثبات أثر هذه الظروف في المجهد الأصولي فيما يعرف به قصد الشارع من التشريع. وأكثروا من التوقفات والتحفظات في التسليم بما وصل إلينا في جزئية (الكشف عن مقاصد الشارع) طرقاً ونتائج.

صحيح أنه يجب أن لا نتعامل مع ما وصل إلينا في هذه الجزئية على أنه القول الفصل في المسألة أو التحقيق الخاتم الذي لا يتطرق إليه التغيير أو بالإضافة، فعدم صحة ذلك لا يلزم عنه وصم جهود السابقين في ذلك كالمام الشاطبى، العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ)^(١) الشيخ الطاهر بن عاشور (ت ١٩٧٠م) بالضعف أو القصور - تعالوا عن ذلك علواً كبيراً - ولكن اعتباراً للمتغيرات التاريخية التي يتاثر بها كل شيء خاصة العمل الفكري الذي هو محصلة لهيئة من الظروف والاعتبارات والتي يأتي على رأسها هدفه من الوجود، فهذا الهدف تحكم في صياغته المشكلات الخاصة بالمجتمع الذي يتمي إلية الباحث.

لذا فإن باب الاجتهداد في التعرف على مقاصد الشارع يجب أن يبقى مفتوحاً لأهل الاجتهداد المتمكنين من ذلك عليهم يحصلون معارف نوعية بمقاصد الشارع لم تتع لمن سبقوهم، إما لأنهم لم يطلبوا أصلالة بالبحث، استناداً إلى أن حاجتهم إلى هذه المعرفة النوعية بمقاصد الشارع لم تكن على هذا القدر من الأهمية في مجال الاجتهداد اعتباراً لقرب هذه المحال من عصر التنزيل ووقائعه وعدم اتساع الفرق بين طبيعة عصر التنزيل وطبيعة العصور القريبة منه، أو أن مناهجهم كانت قاصرة عن الوصول إلى هذه المعرفة الخاصة التي لا تكتفى بالكشف عن مقاصد الشارع بل تسعي إلى حدها من جميع الوجوه التي يسمح بها الإمكان، وضبط العلاقات القائمة بين أجناس المقاصد وأنواعها في بناء

(١) أبو محمد عبد العزيز بن عبد السلام، المعروف بسلطان العلماء السلمي الدمشقي، ولد سنة ٥٧٨هـ، له مصنفات كثيرة وفي فنون متعددة، منها: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، القراءد الصغرى، شجرة المعارف والأحوال في صالح الأقوال والأعمال، توفي سنة ٦٦٠هـ، ترجمته في (طبقات الشافعية ٢/١٠٩ ن طبقات الشافعية الكبرى، ٢/١٠٩).

متسق ، ولقد كان الرواد الأوائل في علم المقاصد على وعي تام بمدى عزة حصول هذا النوع من المعرفة بمقاصد الشارع.

وانطلاقاً من ذلك فقد أصبح من السهل جداً على بعض الباحثين المعاصرین نسب أي قيمة من قيم الفلسفات المعاصرة التي تلقى قبولاً واستحساناً في الفكر الإنساني أو الغربي تحديداً إلى زمرة مقاصد الشارع أو إلى أعلى رتبة منها بالاتكاء على محاولة ربطها بنصوص الشرع وتأويل هيمنتها في اتجاهات النصوص ، وهو ما أحدث رجة وخلخلة في البناءات المقاصدية الموروثة.

ولنفس السبب - قصور الجهود السابقة وظرفيتها - انطلقت أيضاً بعض المحاولات الاجتهادية بالاستدراك على تصنيفات السابقين لمقاصد ، كما في الاستدراك على المراتب الثلاث (الضروريات ، وال حاجيات ، والتحسينيات) ، أو الاستدراك على الكليات الخمس (الدين ، النفس ، العقل ، النسل ، المال) ، ومن هذه المحاولات ما اتجه حتى إلى المقاصد الجزئية بالنقد والمراجعة.

وقد ولج هذا الباب غير أهل الاختصاص فزاحموا مدلولات النصوص الشرعية بمدلولات المقاصد الوهمية وذراعتهم في ذلك ما أعطاهم سلفنا الصالح للمقاصد من اعتبار في محال الاجتهاد.

لذلك جاء هذا البحث لإرساء بعض المعالم المنهجية التي ينبغي أن تستقر في البحث المقاصدي عموماً حتى يتسم بالفعالية والجدوى ويتحرر من العيوب التي تبرر ولوح غير أهل الاختصاص لهذا الباب.

ويهدف أيضاً إلى التنبيه إلى أن المعرفة بمقاصد الشارع تحكم فيها قوانين المعرفة وأصول الإدراك شأنها شأن جنس المعرفة بالمجهول عموماً، فهناك حد واضح بين الحقيقة والوهم وهو ما هدف إلى بيانه وبينائه من خلال ضبط حدود المعرفة بمقاصد التشريع ليتأكد أن المستند المقاصدي لا بد أن يخضع لقوانين التثبت من صحته بنفس المنهجية التي خضعت لها المرويات في ميدان التشريع فكما أن المروي يمكن أن يرد لعلة قادحة في متنه أو سنته فكذلك ما يعتقد أنه (مقصد تشريعي)، يمكن أن يرد لعلة قادحة في طريق ثبوته، أو في درجة ثبوته:

من قطع أو ظن، أو ظن قريب من القطع، أو هيئة ثبوته: أوصاف ثبوته من كلية أو جزئية أو عموم أو خصوص ... لذلك فإن من بين ما يرمي إليه هذا البحث محاولة تصنيف المسالك التي أنتجها السابقون وفق أدائها الكشفي، وضبط الحد الذي يمكن أن يؤدي إليه كل مسلك من المعرفة بمقاصد الشارع، وكذا ضبط العلاقات التكاملية بينها في التبصر ببنية المقصود التشريعي الجزئي وعلاقته بجنسه ونوعه من المقاصد القريبة والبعيدة. فهذا من المحال التي ما زال يحفلها الغموض؛ رغم جدة بعض الدراسات التي تناولت جهود الشاطبي وأبن عاشور في خصوص مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة، فإن فيها شيء من الغفلة عن حدود كل مسلك والطبيعة التكاملية التي يمكن أن تقوم بين هذه المسالك، ولا تخفي أهمية هذا الإجراء في حد القدر الذي يمكن أن يتاح للمجتهد من المعرفة بأوصاف المقاصد مرتبة حسب قابليتها للإدراك وحسب درجة الإدراك من قطع، أو ظن، أو ظن قريب من القطع.

منهج البحث:

جاء منهج هذا البحث معتمداً على بعض الأسس العلمية التي قد تجتمع في محل واحد وقد تفترق بأن يوجد بعضها أو أحدهما حسب ما يتضمنه اختلاف المباحث، وهذه الأسس هي:

التاريخ: وقد ظهر استخدامي لهذا المنهج في البحث عن التطور التاريخي لتصنيفات المقاصد عبر أدوار الفقه الإسلامي ورصد دلالته العلمية.

الاستقراء: وذلك بتتبع المعنى المطلوب إثباته في علم أصول الفقه في مظان وجوده وهي المصنفات الأصولية على اختلاف أصحابها وتعدد مناهجها.

التحليل: بالنظر في أبعاد المقولات الأصولية المتعلقة بهذا البحث للوصول إلى التفسيرات الصحيحة لها.

المقارنة: وذلك بإحداث المقابلة التزامية للمعاني المتشابهة عند الأصوليين حتى وإن اختلف اصطلاحهم في ذلك.

الخطة التفصيلية للبحث:

لقد أخذت خطة البحث تغيرات عدّة إلى أن استقرت في هذا التفصيل، الذي حاولت جاهداً أن يتجاوب مع تداعيات إشكالية البحث ولا يحيد عن التراتب المنهجي لاستفهاماتها، التي تبتدئ بالاستفهام عن حدود مصطلحات العنوان (المقاصد، الضوابط، محال الاجتهاد)، ثم الاستفهام عن ضوابط المعرفة بمقاصد التشريع الإسلامي وقيود صياغة كل مقصود من مقاصده مهما علت رتبه أو نزلت، وبعد تمام المعرفة بالمقصد التشريعي على الوجه الذي حصلت به من قطع أو ظن قريب من القطع، يأتي الاستفهام عن كيفية اعتبار دلالة هذه المعرفة بالمقصد التشريعي مع دلالة النصوص التشريعية الخاصة القريبة من محل الاجتهاد أو بالأحرى الاستفهام عن ضوابط البناء على هذه الدلالة في محال الاجتهاد، ومع وضوح هذا الاستفهام يتحدد الاستفهام الأخير لهذا البحث وهو قيمة هذه الضوابط في تقويم الاجتهاد المعاصر في أصول الفقه وفروعه، ومن ثم تحديد الآثار الطيبة التي يمكن أن تتركها هذه الضوابط في الاجتهاد المعاصر في الفقه وأصوله، وفيما يلي الخطة التفصيلية لذلك:

جاء هذا البحث في فصل تمهدٍ وثلاثة أبواب:

الفصل التمهيدي: مصطلحات البحث وعلاقتها

و فيه تعرضت إلى ضبط المصطلحات التي عليها مدار هذا البحث.

الباب الأول: ضوابط تعين المقصد الشرعي

والهدف من هذا الباب هو التنبيه إلى الطرق التي تعرف بها المقاصد الشرعية والاحتزازات الالزمة لها حتى لا تتدخل مقاصد الشّرع مع ما يتّوهم أنه مقصد شرعي فلا بد أن يخضع العلم بمقاصد الشّرع إلى ما تخضع له المعرفة من ضبط وتدقيق، وقد جاء هذا الباب في فصلين:

الفصل الأول: ضوابط تعين المقصد الشرعي المنصوص

وهو رصد لطرق وكيفيات تحرير ماهية المقصد الشرعي الذي نص الشارع

بأنه قصده في التشريع بأي طرق من طرق النص، وفيه وقوف على مدى عظمة الجهد الأصولي السابق في تحرير المعاني من رسوم النصوص ومبانيها.

الفصل الثاني: ضوابط إدراك المقصود الشرعي المستنبط

وهذا الفصل هو بيان للطرق التي يمكن أن نتعرف بها على المقاصد الشرعية بمجرد الاستنباط وفيه درست العلاقة بين العلة القياسية ومقاصد التشريع، ومدى قيمة ما ينزله الأصوليون في ضبط الطرق التي تمكن من التعرف على علل الأحكام بمجرد الاستنباط، مع تقويم بعض الانتقادات المعاصرة للجهد الأصولي في ذلك. كما درست فيه مكانة الاستقراء في مقاصد الشريعة ومدى اعتماد الأصوليين عليه في صياغة الكليات.

الباب الثاني: ضوابط الأداء التشريعي للمقصود

وفيه تناولت ضوابط البناء على الدلالة التشريعية للمقصود في وضع الأدلة عموماً وضبط الأداء التشريعي لهذه الدلالة مع سائر الدلالات الشرعية والعقلية، وقد توزع ذلك على فصلين:

الفصل الأول: ضوابط الأداء التشريعي الداخلي للمقصود

وفيه تناولت العلاقات التشريعية التي تقوم بين أصناف المقاصد أو رتبها كما استقرت من نصوص التشريع مع التنبيه إلى مناطق الفراغ فيما يتعلق بالجهد الأصولي في ذلك.

الفصل الثاني: ضوابط الأداء التشريعي الخارجي للمقصود

وفيه درست الحدود التي انتهى إليها الأداء التشريعي الخارجي للمقصود في الفكر الأصولي الإسلامي مع التنبيه إلى القصور المشاهد في استيعاب هذه الحدود في بعض الأبحاث المعاصرة بتوهمها انحصر هذه الحدود داخل (القياس) و (المصالح المرسلة) فقط، فيبيت مجال هذه الحدود التي وقف عندها الفكر الإصولي. فهي زيادة على كونها خارج ما تصوروه عنها هي حدود منطقية تمازج في صياغتها أصول الشرع وقواعد العقل، ثم حددت الضوابط الثابتة للأداء

التشريعي للمقصد التي لا تتغير بتغير الزمان مع التنبية إلى العلاقة الدقيقة بين المقصود التشريعي وبين مصطلح المصلحة.

الباب الثالث: أثر ضوابط المقاصد في تقويم الاجتهاد المعاصر

وفيه تناولت أثر ضوابط المقاصد التي أنتجها هذا البحث في تقويم الاجتهاد المعاصر وكشف الأخطاء المنهجية المرتكبة في بعض إنتاجاته وقد جاء ذلك في :

الفصل الأول: أثر ضوابط المقاصد في تقويم الاجتهاد في أصول الفقه
وفيه درست الانتقادات الموجهة لعلم أصول الفقه وما ألصق به من دعاوى تدور حول ظرفية قواعده وحرفيتها بتقليلها وظيفة الأداء التشريعي للمقصد في مجال الاجتهاد، وبينت مدى صحة ما تستند له والطابع الجزاكي الذي اتخذه إصدار الأحكام في ذلك مع الوقوف على الأسباب الفعلية لهذا الانحراف في تقويم جهود الأصوليين.

الفصل الثاني: أثر ضوابط المقاصد في تقويم الاجتهاد في فروع الفقه
وفيه درست مظاهر الاضطراب في البناء على دلالة المقصود في بعض الفتاوي المعاصرة مع مقارنتها بالضبط الذي كانت تعطيه الفتوى لدلالة المقصود في العصور الماضية.

الخاتمة:

وفيها تناولت أبرز النتائج التي أسفر عنها هذا الجهد فيما يتعلق بمراحل الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي من مرحلة الكشف والتحديد إلى التأصيل والتعميد ثم التفريع في النوازل الجديدة.

نقد وتصنيف المراجع.

أولاً: المصنفات الأصولية:

لقد كانت هذه المصنفات على اختلاف مذاهبها وعصورها محلًا لاستقراء

العديد من جزئيات هذا البحث مثل قضية حصر وتصنيف المقاصد ومذاهبهم في بعض الأصول المصلحية.

ثانياً: المصنفات الفقهية.

وهذه كانت محلاً لتحقيق مذاهب الفقهاء في المسألة التطبيقية لهذا البحث ووجه المستندات المقاصدية فيها، إضافة إلى الاستعانة بها في رصد التفريعات لأصول الأداء التشريعي للمقصد.

ثالثاً: الأبحاث الحديثة في أصول الفقه الإسلامي.

هناك العديد من الأبحاث الحديثة المتصلة بجزئية هذا البحث والتي توجهت إلى دراسة المصلحة في التشريع الإسلامي تحديداً وضبطاً، وباعتبار اندراج المصلحة في مقاصد الشارع، فإن هذه الأبحاث المتعلقة بالمصلحة، قد تناولت بعض جزئيات هذا البحث بالدراسة استناداً للعلاقة بين المصلحة ومقاصد الشارع، وفيما يلي وصف لهذه الأبحاث مع بيان الحدود التي انتهت إليها، على أنني سأقتصر في وصف هذه الأبحاث على ذكر الأبحاث المتسمة بالطابع العلمي الأكاديمي، أما المقالات والحوارات فهذه لن أتناولها بالدراسة والتحليل وهو ما لا يعني عدم الاستفادة منها، وهذه الأبحاث هي:

١ - المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، للباحث مصطفى زيد: وهذا البحث من البواكيير الأولى في إفراد أصل المصلحة في التشريع الإسلامي بالدراسة، ومن بين أهداف هذا البحث (تحديد مكانة المصلحة بين أصول الشريعة الإسلامية: أين ينبغي أن توضع بين هذه الأصول؟، وإلى أي مدى نستطيع أن نبني عليها الأحكام وأن نواجه بها أحداث هذه الحياة التي تتتطور)^(١)، وقد قدم فيه صاحبه تحديداً لمعنى المصلحة وجدور الأخذ بها في العصور الأولى للتشريع ونبه إلى مدى التلازم بين المصلحة ومقاصد الشارع، كما درس موقف الطوفي المشهور من المصلحة ومدى معارضتها للنصوص.

(١) المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي مصطفى زيد، ص ١٠، القاهرة، دار الرائد، ط ٢، ١٩٦٤م.

أما ميزان ترتيب المصالح عند تزاحمتها فلم يتعرض له صاحب هذا البحث مع أنه يمثل أخطر جزئية في دراسة المصلحة في التشريع الإسلامي، إضافة إلى خطئه في تناول بعض المواقف الاجتهادية للصحابة رضي الله عنهم وحملها على تقديمهم المصلحة على النصوص الشرعية.

٢ - ضوابط المصلحة، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، وهو بحث اتسم بالجدة والعمق والنفوذ إلى الكثير من دقائق المسألة مع تحقيقه لبعض المجملات التي تجاوزها البحث السابق وأبرز إضافات هذا البحث هو:

أ- بسطه للضوابط المعتبرة في المصلحة المقصودة في لغة الأصوليين مع رده على التأويلات الفاسدة لفتاوي الصحابة وبعض أعلام الفقهاء والتي حملت على تقديمهم المصلحة على النص أو عدم أخذهم بأخبار الآحاد.

ب- نصه على ميزان التفاضل بين المصالح المعتبرة شرعاً حال التزاحم كما هو عند الأصوليين القدماء - دون أي محاولة للإضافة أو النقد - مع عدم توافقه في تخريج بعض الأمثلة المعاصرة على هذا الميزان، كما في نصه على (ترجح مصلحة حفظ عقول الناس على مصلحة الفرد في ممارسة حرية الرأي والكتابة عند تعارضهما)^(١) باعتبار أن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة، فهذا التخريج لا يستقيم في نظري، لأن حرية الكتابة إذا كانت تؤدي إلى فساد عقول الناس فهي ليست من جنس المصالح أصلاً، فكيف يمكن حينها أن تعارض مصلحة عامة أو خاصة؟.

مع أن ضوابط تخريج النوازل الجديدة على الميزان الصحيح لتفاضل المصالح هو ثمرة دراسة المصلحة في التشريع الإسلامي الملازمة لمقصد الشارع حتى تحمى المقاصد الشرعية من التوظيفات المشوهة، وهو ما انتصب لتتحققه في هذا البحث إن شاء الله.

(١) ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، البوطي، ص ٢٢١، محمد سعيد رمضان البوطي، الجزائر، مكتبة رحاب، د.ت.

٣ - نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي للباحث حسين حامد حسان^(١):

وهو جهد قيم اتسم بجدية بالغة ومنهجية واضحة تهدف إلى بيان سيطرة المصلحة الشرعية على مجموع الفقه الإسلامي وعلى طرق الاجتهداد فيه فيما لم ينص عليه بعينه حكم من النوازل، مع محاولة استقراء هذه الحقيقة في فتاوى الصحابة وأصول الأئمة حتى وإن اختلفت اصطلاحاتهم في التعبير عن ذلك، وهو ما يمثل تحقيقاً علمياً فريداً لحدود المتفق على الاستدلال به من المصلحة في فقه المذاهب الأربعة.

كما حوى هذا البحث بعض الانتقادات للأراء المتعلقة بالمصلحة والتي جاءت في البحوث المذكورة سابقاً، كما في انتقاده لموقف البوطي من حجية المصلحة إذا عارضت نصاً من كتاب أو سنة أو قياس يعتمد على الأصل المعين.

رابعاً: الأبحاث المعاصرة في المقاصد.

١ - نحو تفعيل المقاصد، للباحث جمال الدين عطية: وهو بحث جرىء في هذه القضية، طرح فيه صاحبه العديد من الاجتهادات المتعلقة بتفعيل المقاصد في الاجتهداد المعاصر من خلال التنبيه إلى إشكالية حصر مقاصد التشريع الإسلامي ومدى إمكانية الإضافة على ما استقرت عليه عند الأصوليين، ثم النظر في الترتيب التشريعي للتلافي بين كليات المقاصد، ومن أبرز هذه الاجتهادات ما يلي:

أ - نظرته الجديدة لـ (الضروريات، وال حاجيات، والتحسينيات)، حيث اعتبرها بأنها ليست في ذاتها مقاصد كما درج على ذلك الأصوليون بل هي وسائل لدرجات حفظ المقاصد.

ب - تحقيق بعض المسائل الدقيقة كما في ضابط التفاضل بين كلية الدين وكلية النفس.

(١) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، حسين حامد حسان، القاهرة، مكتبة المتنبي، ١٩٨١م.

٢ - الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، للباحث عبد المجيد الصغير^(١).

وهذا البحث من أعمق ما طلعت عليه في تفسير نشأة علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة، فقد بذل فيه صاحبه جهداً مضنياً من خلال محاولته تفسير التطورات التي حدثت في علم أصول الفقه بالظرف التاريخي الذي وجدت فيه، فهو بحث اتجه إلى (إعادة النظر في علم الأصول ومقاصد الشريعة خاصة إبان مرحلة النشأة لا ك مجرد تراكم معرفي، ولكن كمفاهيم أطراها مناخ سياسي واجتماعي ساهم في بلوورتها بجانب عناصر أخرى، وبذلك يصير من الأهمية بمكان استشراف العلاقة الممكنة بين الظرفية السياسية لدولة الخلافة وبين المواقف العملية للفقهاء ورجال العلم من جهة وبين المفاهيم والtriberations الأصولية التي يقدمها الفقيه)^(٢).

كما أن هذا البحث تضمن بعض الملامح النقدية للدراسات الاستشرافية في هذا الميدان والدراسات العربية المتأثرة بها في مناهجها ونتائجها، فحدد قيمتها الفعلية في تقويم الخطاب الأصولي واستشراف العلاقة بين التنبيرات الأصولية الكبرى والمشاكل الواقعية باعتبار الخلافيات التي تنطلق منها هذه الدراسات وهو ما يعني محدودية الاستفادة من الدراسات الاستشرافية في هذا الميدان.

ورغم أن صاحب البحث صرخ بأن مقصوده ليس (تحويل علمي الأصول ومقاصد الشريعة إلى مجرد إنتاج سياسي بالدرجة الأولى)^(٣)، إلا أن أحکامه المبثوثة في هذا الكتاب أو تلميحاته المضمرة في ثنایاه تسير نحو تأكيد هذا القصد، كما في جزمه بأن (سبب نشأة علم الأصول مع الشافعي ليس راجعاً إلى مجرد فساد ملكة اللسان أو نسيان أسباب التزول بقدر ما هو راجع بالأولى إلى

(١) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، عبد المجيد الصغير، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٤م.

(٢) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، عبد المجيد الصغير ص ١٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٦.

هدف أساسى وملح هو إنقاذ النص المؤسس للشرعية في الإسلام من محاولات الاستغلال والتوظيف التي ظهرت باسم المصلحة^(١) وقد أوغل بهذا التفسير السياسي في التطورات الحاصلة في علم أصول الفقه، حتى أصبحت النتيجة التي يخرج بها قارئ هذا البحث هي الصورة السيئة التي رسمها الباحث للفقيه أو الأصولي باعتباره شخصية متترفة يستغل مقدرتها العلمية والطبيعة الظنية لبعض المصادر الفقهية لتحقيق بعض التوزانات، كما في تحليله لمفهوم الضرورة عند الأصوليين وربطه بالولاء السياسي. والإغراق في هذا التفسير السياسي للمواقف العلمية للأصوليين والفقهاء من شأنه أن يضفي على هذه القواعد صفة الظرفية وهو أمر غير مسلم إلا في حدود ضيقة.

٣ - الاجتهاد المقاصدي (حجيته، ضوابطه مجالاته)، للباحث نور الدين بن مختار الخادمي^(٢).

وهذا البحث تعرض فيه صاحبه للكثير من متعلقات اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد بدءاً بالباحث التقليدية في ذلك (معنى المقاصد وأصولها النصية وحضورها في اجتهادات السلف الصالح وأعلام الفقهاء) وانتهاء بعرضه لبعض النظائر التي يجب أن يكون عليها ما اصطلاح على تسميته بالاجتهاد المقاصدي، ولا ميزة لهذا الكتاب في قضيتنا هذه سوى تبنيه إلى أهمية حضور عنصر الضبط في البناء على المقاصد في مجال الاجتهاد وأن حضور هذا العنصر (في العملية الاجتهادية له نفس الأهمية المتعلقة بالتأكيد والبحث على مكانة المقاصد والمصالح نفسها، إذ إن افتقار المقصد إلى ضوابطه وشروطه في حكم انعدام ذلك المقصد، وهو يؤدي إلى عكس المقصود ونقض المراد)^(٣) فالتأكيد على عنصر الضبط في اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد قلما نجده في البحوث الداعية لاستدعاء المقاصد في الاجتهاد المعاصر، ومما يؤخذ على هذا البحث ما يلي:

(١) المرجع نفسه، ١٩١.

(٢) الاجتهاد المقاصدي (حجيته، ضوابطه، مجالاته)، نور الدين بن مختار الخادمي، الدوحة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١، ١٩٩٨م.

(٣) المرجع السابق، ٢/١٩.

١ - عدم تبريره لمصطلح (الاجتهد المقصادي)، فمعناه كما قدمه في هذا الكتاب محصل بسمى الاجتهد، وقد كان ذلك ملحوظاً لبعض الباحثين.

٢ - رغم وعي صاحبه بأهمية عنصر الضبط في هذه المسألة إلا أنه لم يقدم لنا تصوراً كاملاً لضبط المستند المقصادي في محل الاجتهد حسب مراحل وجود المقصود أو استكشافه ثم النظر في إمكانية البناء عليه واكتفى بضوابط المصلحة التي ذكرها البوطي.

٣ - أظهر الباحث وعيه بأهمية ميزان تفاوت المقصاد حال التعارض بنصه أنه (ضابط دقيق وعميق يحتاج إلى دراية كافية وخبرة باللغة بالمصالح الشرعية ومراتبها وتعارضها وترجيحاتها وربطها بالواقع والمتغيرات وغير ذلك مما يتطلب استفراغاً منقطع النظير واجتهاداً غير يسير بغية تحصيل الظنون المعتبرة أو القواعط المؤثقة)^(١). كما أظهر وعيه بأن (المشكلة الأدق في هذا الضابط هي إدراج النوازل والأقضية في كلياتها ومراتبها، والحكم على أن هذا الأمر هو من قبيل حفظ الدين أو النفس أو العقل أو النسل، أو حاجي أو تحسيني أو مكمل لإحدى تلك المراتب)^(٢)، ومع ذلك فإن الباحث لم يقدم لنا أي معيار لترتيب مصلحة على أخرى أو لتخریج نازلة على كلي خاصة وأن هذا الموضوع يمثل بؤرة الاضطراب في التوظيفات الموجهة للمقصاد أو التوظيفات القاصرة.

محل الإضافة العلمية لهذا البحث:

الإضافة العلمية لهذا البحث تمثل في حصر مواضع الاضطراب المركزية في مبحث مقصاد الشريعة وتحديداً في الأداء التشريعي لدلالة المقصود في محل الاجتهد ومحاولة ضبطها بالقدر الذي تسمح به طبيعة المقصود إدراكاً أو اعتباراً ثم التنبية إلى العناصر التي تتحكم في وضوح هذا الضبط عبر أطوار الفقه الإسلامي مثل (حصر وتصنيف المقصاد في الفكر الأصولي) و(حدود الأداء التشريعي للمقصود في الفكر الأصولي) ومدى عودة وجوه الاستدلال له في

(١) المرجع السابق، ٤٤ / ٢.

(٢) المرجع السابق، ٥٠ / ٢.

المذاهب الفقهية، وكذا التنبيه إلى مناطق الفراغ البحثي التي ينبغي أن يتجه لها العلماء والباحثين في أصول الفقه حتى تتحقق الحصانة الكاملة لدلالة المقصود في محل الاجتهاد من التوجيه والتحكم.

طريقة هذا البحث:

- ١ - الترجمة لجل المذكورين في متن هذه الرسالة ما عدا أعلام الصحابة وأئمة المذاهب الأربعه والمعاصرين مما ذكر في متن هذه البحث فلن أترجم لهم حفظاً على حجم هذا البحث.
- ٢ - اعتمدت في تخريج الأحاديث على ترقيم الطبعة العالمية لكتب السنة التسعة باستخدام القرص الإلكتروني (صخر لبرامج الحاسوب) والذي ظهر الاعتماد عليه في التخريج عند بعض العلماء
- ٣ - لم أذكر معلومات نشر الكتب التي تأخذ منها تراجم الأعلام عند ذكرهم لأول مرة في الهامش، واكتفيت بذكر هذه المعلومات في فهرس المراجع.
- ٤ - اضطررت إلى استعمال بعض المصطلحات الخاصة مثل (الأداء التشريعي)، (الإرادة التشريعية المفترضة)، (الإرادة التشريعية المحتملة)، (الشبكة المقاصدية)، لتوضيح بعض المعاني الدقيقة، كما في مصطلح الشبكة المقاصدية فإني أعني به علاقات الاتصال القائمة بين المعاني المقاصدية في التشريع الإسلامي، فاني لم أجده في مصطلحات الأصوليين ما يصلح علمأً على هذا المعنى بالدقة التي يحققها هذا المصطلح. ولم اعتن ببيان معاني هذه المصطلحات الخاصة باعتبار أن السياق الذي توجد به يكفي مؤنة ذلك.
وأرجو من العلي القدير أن يكون التوفيق قد حالبني فيما عزمت على تحقيقه في هذا البحث. والله الموفق.

رَفِعٌ

جَبَ لِلرَّجُلِ الْجَنِيِّ
أَسْكَنَ اللَّهُ الْفَرْوَانَ
www.moswarat.com

فصل تمهيدٍ

مصطلحات البحث وعلاقاتها

رَفِعٌ

عَبْدُ الرَّحْمَنِ الْجَنْوِيِّ
أَسْكَنَهُ اللَّهُ لِلْفَزْوَارَكَ

www.moswarat.com

تمهيد

إن علاقة العلوم بمصطلحاتها، علاقة وثيقة الصلة، فما من علم إلا واعتنى رواده بمصطلحاته شرحاً وضبطاً وتحديداً، ليتسنى لهم معاينة القدر الذي أصاب هذه المصطلحات من التطور الدلالي في معانٍها حتى لا تحمل الاستعمالات الظرفية التاريخية لهذا المصطلح أو ذاك على غير محاملها في التعامل مع العلم الذي ينتمي له هذا المصطلح، فتقل نسبة الخطأ في الأحكام التفسيرية أو التحليلية الموجهة لعلم معين.

ولغة الفقه وأصوله لم تتشكل مرة واحدة، بل كان تكونها مرافقاً للأطوار المعروفة التي مر بها الفقه الإسلامي، ففي كل طور كان هذا العلم يكتسب سللاً من المصطلحات الجديدة التي كان ظهورها يتنااسب وتتطور المدارس الفقهية وتتطور ضروب الجدل والمقارنة الفقهية بين المذاهب.

بل إن المصطلح الواحد في علم أصول الفقه قد يكون عرضة لتغيرات مختلفة في دلالته التي قد تضيق أو تتسع عن المعنى الأم حسب توادر الاستعمال على هذا المعنى أو ذاك، ولتوسيع بعض التداخلات التي يمكن أن تقع في مدلولات مصطلح عنوان هذا البحث (المقاصد، الضوابط، محال الاجتهاد) وبعض المعاني القريبة منها أو الملازمة لها مثل علاقة المصلحة بالمقاصد الشرعية، أو علاقة القاعدة الكلية بالضابط جاء هذا الفصل التمهيدي، واقتصرت في هذا التحديد على ذكر مصطلحات العنوان فقط، باعتبار أن المصطلحات الأخرى والمتعلقة بجزئية البحث مثل (العلة، الحكمة، الضروريات، الحاجيات، التحسينيات ...) يكون بسطها في أبواب هذا البحث

أولى لارتباط تحديد معانٍها بأهداف البحث أصلـة، لذلك جاء هذا الفصل التمهيدي في المباحث التالية:

المبحث الأول: معنى مقاصد الشريعة.

المبحث الثاني: معنى القاعدة والضابط.

المبحث الثالث: معنى الاجتهاد ومحاله.

وفـيمـا يـليـي هـذـه المـبـاحـث مـفـصـلـة:

المبحث الأول:

معنى مقاصد الشريعة

مقاصد الشريعة من المباحث الأصولية الهامة التي بدأت تنفرد باهتمام خاص في دراسة الباحثين، لصلتها بالعديد من المباحث في العلوم الشرعية، وفيما يلي حد ل Maherها وبيان بعض المباحث المتعلقة بها من خلال العناصر التالية:

أولاً: المقاصد لغة:

المقاصد جمع مقصد مشتق من الفعل قصد يقصد قصداً، وللقصد في اللغة معاني عدة منها^(١):

- استقامة الطريق: وعليه قوله تعالى: «وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّكِيلِ»^(٢)، أي تبين الطريق المستقيم، قال ابن جرير الطبرى (ت ١٣١٠ هـ)^(٣): (القصد من الطريق

(١) لسان العرب، ابن منظور، ٩٦/٣، إعداد: يوسف خباط، بيروت، دار لسان العرب، د.ت. مفردات ألفاظ القرآن الكريم، الراغب الأصفهانى، ص ٤١٨، ت: نديم مرعشلى، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٧٢ م. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازى، ٥٢٤/٢، ت: أحمد عبد الغفور عطار، ط ٢، ١٤٠٢ هـ. المصباح المنير، أحمد بن علي الفيومي، ص ٢٦٠، بيروت، المكتبة العصرية، د.ت.

(٢) سورة النحل، الآية ٩.

(٣) هو محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الأملئي الطبرى، أبو جعفر الإمام المفسر الحافظ أحد الأعلام الذين نالوا شهرة من مصنفاته، جامع البيان، وتهذيب الآثار، وتاريخ الأمم والملوك، (ترجمته في طبقات المفسرين للداودى، ٢/١١٠، تذكرة الحفاظ للذهبي، ٢/٧١٠).

المستقيم الذي لا اعوجاج فيه^(١).

- الاعتماد والأم: فيقال قصد إليه إذا أمه، وهذا المعنى من القصد متداول في كلام الفقهاء والأصوليين مثل قولهم (المقصود معتبرة في التصرفات)، وقولهم: (المقصود تغير أحكام التصرفات)، ويعنون به الإرادة الباطنة للمكلف.

ولقد حاول أحد الباحثين المعاصرین تحرير المراد من لفظ (مقصد) بأنه لفظ مشترك بين معانی ثلاثة (لا أحد حسب علمنا سبق إلى تفصيل الفروق بينها)^(٢) على هذا النحو، وربط هذا الباحث بين هذه الفروق وبين طبيعة المباحث التي تضمنها علم أصول الفقه، وقد استعان في تحرير هذه الفروق بالتعريف بالضد على اعتبار أن المعاني بأضدادها تتضح، وهذه المعاني المشتركة هي:

أ - قصد بمعنى ضد الفعل (لغا)، باعتبار أن اللغو هو الخلو عن الفائدة وصرف الدلالة، فيكون المقصود هو عكس ذلك المتمثل في حصول الفائدة أو عقد الدلالة، واختص المقصود بهذا المعنى باسم المقصود، ومنه قولنا (المقصود بالكلام) أي مدلوله، فالمقصد بمعنى المقصود خاص بالمضمون الدلالي.

ب - قصد بمعنى ضد الفعل (سها)، باعتبار أن السهو هو فقد التوجه أو الوقع في النسيان، فيكون المقصود هو عكس ذلك وهو حصول التوجه والخروج من النسيان، واختص المقصود بهذا المعنى باسم (القصد)، وهو بذلك مطابق للمضمون الشعوري.

ج - قصد بمعنى ضد الفعل (لها)، باعتبار أن اللهو هو الخلو عن الغرض الصحيح وفقد الバاعث الم مشروع، فإن المقصود يكون عكس ذلك وهو حصول الغرض الصحيح وقيام البااعث الم مشروع، واختص المقصود بهذا المعنى باسم

(١) جامع البيان عن تأویل القرآن، أبو جعفر محمد بن جریر الطبری ٨٣/٨، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٨هـ.

(٢) تجدید المنهج في تقویم التراث، طه عبد الرحمن، ص ٩٨، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط: ٢، د.ت.

الحكمة، وهو بهذا المعنى مطابق للمضمون القيمي.

ولقد ربط هذا الباحث بين هذه المعاني المشتركة للفظ القصد وبين مضمون علم أصول الفقه في سياق إثباته للتدخل بين علم الأخلاق وعلم أصول الفقه^(١).

ثانياً: المقاصد اصطلاحاً:

لم أعثر على تعريف للمقاصد عند قدماء الأصوليين كما هو الحال بالنسبة للمصطلحات المتدالوة في علم أصول الفقه، فهم لم يحددوا له معنى بحيث يتميز به عن الألفاظ ذات الصلة أو القرابة من معانيه، وظهر من خلال استعمالهم لهذا اللفظ في الكثير الغالب أن المراد به المعنى اللغوي^(٢) المتمثل في الغاية التي يسار إليها كما في قاعدة (الأمور بمقاصدها)^(٣)، أو في نصوصهم التي حوت هذا المصطلح كما في قول الآمدي (ت ٦٣١هـ)^(٤) رحمه الله (إن المقصود من شرع الحكم إما جلب مصلحة أو دفع مضره أو مجموع الأمرين بالنسبة إلى العبد لتعالي الرب عن الضرر والانتفاع)^(٥)، حتى من كان له اهتمام بالمقاصد

(١) المرجع نفسه، ص ٩٨.

(٢) قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، عبد الرحمن إبراهيم زيد الكيلاني، ص ٥ ، دمشق، دار الفكر، ط ١ ، ٢٠٠٠ م.

(٣) الأشباء والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، زين العابدين بن إبراهيم بن نجم، ص ٨، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٥ م. الأشباء والنظائر في قواعد وفروع الشافعية جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، ص ٨، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٧٩.

(٤) هو سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم، ولد سنة ٥٥١ هـ، وتوفي سنة ٦٣١هـ، كان حنانياً ثم اتجه إلى المذهب الشافعي، برع في علوم عدة منها: أصول الفقه، والخلاف والنظر، وأصول الدين شهد له العز بن عبد السلام بالبراعة، له تأليف كثيرة منها: دقائق الحقائق، منتهى السول في الأصول. (ترجمته في: طبقات الشافعية، ٧٩/٢، طبقات الشافعية الكبرى ٣٠٦/٨ الدارس في تاريخ المدارس ١/٢٩٨، وفيات الأعيان، ٢٩٣/٣).

(٥) الإحکام في أصول الأحكام، سيف الدين علي بن أبي علي الآمدي، ٢٩٦، ٣/٢، بيروت، دار الكتاب العربي، ط ٢٤، ١٩٨٦ م.

كالغزالى (ت ٥٠٥ هـ)^(١)، والشاطبى (ت ٧٩٠ هـ)^(٢) لم يذكروا حداً لمصطلح المقاصد في لغة الأصوليين، وإنما اهتموا بالنص على بعض مقاصد الشريعة أو تقسيم أنواعها باعتبارات مختلفة كما في نص الغزالى (ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم ونسلهم وما لهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة)^(٣)، أو نص الشاطبى (تكليف الشرعية ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية، والثاني: أن تكون حاجة، والثالث: أن تكون تحسینية)^(٤) فهو رغم عنايته بمقاصد الشريعة فإنه لم يحاول تعريفها ربما لوضوح الأمر عنده كما ذكر ذلك بعض الباحثين^(٥).

واستناداً إلى غياب هذا التعريف عند القدماء، واختلافهم في التعبير عن معنى المقاصد بالفاظ عدة كالمصلحة والمعنى والحكمة، واستناداً أيضاً إلى ظهور الحاجة إلى وضوح وتحديد المراد بمقاصد الشريعة عند المعاصرين، إذ دراسة روح الشريعة واكتشاف أهدافها العامة ومقاصدها الكلية أصبحت من أهم الرواقد لتنمية الاستبطاط الفقهي ونخل الثروة الفقهية الضخمة المتشكلة عبر أطوار

(١) هو أبو حامد محمد بن محمد الغزالى الطوسي، اعتبر بالفلسفة والفقه والأصول والتصوف، ولد بخرسان سنة ٤٥٠ هـ، رحل إلى حواضر كثيرة ثم استقر بموطنه، عرف بشدة الذكاء وقوة النظر، توفي سنة ٥٠٥ هـ، مصنفاتاته تقارب مائتي مصنف منها: الأربعين في أصول الدين، شفاء الغليل، البسيط والوسط والوجيز في الفقه ... (ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى ٦/١٩١، طبقات الشافعية ٢/٢٩٣، وفيات الأعيان ٤/٢١٦، سير أعلام النبلاء، ١٩/٣٢٢).

(٢) رغم عنايته بحد المصطلحات القرية منه كالحكمة أو العلة.

(٣) المستصنف من علم الأصول، أبو حامد الغزالى، ١/٤١٧، ت: محمد سليمان الأشقر، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧م.

(٤) المواقف، الشاطبى، ٢/١٧، ت: أبو عبيدة مشهور، مصر، دار ابن عفان، ط ١، ١٤٢١هـ.

(٥) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبى، أحمد الريسونى، ص ٥، الرياض، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط ٢، ١٩٩٢م.

الفقه الإسلامي، وهو ما يستلزم حد هذا المصطلح (مقاصد الشريعة) حدًا واضحًا يناسب قدر الحاجة إليه في الاجتهاد المعاصر. ومن بين تعريفات المعاصرين لمقاصد الشريعة ما يلي:

١ - الشيخ الطاهر بن عاشور: عرفها بأنها (المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضًا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها).^(١).

ولقد جاء تعريف الشيخ الطاهر بن عاشور مفتقداً خاصية التعريف المتمثلة في كونه جامعاً للمعرف مانعاً من دخول المعاني الأجنبية إليه، فأدخل في المقاصد الخصائص العامة للتشريع مثل التوازن، والوسطية، والسماحة^(٢)، كما أن هذا التعريف خاص بالمقاصد العامة للشريعة كما هو واضح من عبارته^(٣)، ولعل قصور هذا التعريف على مقاصد التشريع العامة هو الذي جعل ابن عاشور يفرد المقاصد الخاصة بتعريف مستقل حيث ذكر أنها (الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة إبطالاً عن غفلة أو استزلال هوى وباطل شهوة)^(٤)، فيدخل في ذلك كل (حكمة روعيت في تشريع أحكام نصرفات الناس)^(٥).

(١) مقاصد الشريعة، محمد الطاهر بن عاشور، ص ٢٥١، ت: محمد الطاهر الميساوي،الأردن، دار النفائس، ط ٢٠٠١، م.

(٢) قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، الكيلاني، ص ٤٦.

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، محمد سعد بن أحمد بن مسعود اليوبي، ص ٣٥، السعودية، دار الهجرة، ط ١: ١٩٩٨ م.

(٤) مقاصد الشريعة، محمد الطاهر بن عاشور، ص ٢٦٨.

(٥) المرجع نفسه.

٢ - عرفها علال الفاسي بأنها (الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها)^(١)، وهذا التعريف جاء جاماً لمقاصد الشريعة العامة والخاصة، وهو ما يوحي أنه مقتبس من تعريف ابن عاشور للمقاصد العامة والخاصة^(٢)، وانتقد هذا التعريف بأنه لم يذكر القصد من الحكم والأسرار^(٣).

٣ - عرفها أحمد الريسوبي بأنها (الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد)^(٤)، وقرب منه تعريف إسماعيل الحسني (الغايات المصلحية المقصودة من الأحكام والمعاني المقصودة من الخطاب)^(٥).

٤ - عرفها يوسف العالم بأنها: (المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخراهم سواء أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع أو عن طريق دفع المضار)^(٦)، وهذا التعريف لم يتعرض للمقاصد الجزئية في أعيان الأحكام، وقد استدرك هذا النقص تعريف نور الدين الخادمي الذي اعتبرها بأنها (المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حكماً جزئية أم مصالح كلية أم سمات إجمالية وهي تتجمع ضمن هدف واحد هو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين)^(٧).

ورغم اختلاف هذه التعريفات في ألفاظها وصيغها فإنها تشير إلى جهود

(١) مقاصد الشريعة ومكارمها، علال الفاسي، ص ٣، المغرب، مطبعة الرسالة، ط ٢، ١٩٧٩ م.

(٢) قواعد المقاصد عند الشاطبي، الكيلاني، ص ٤٦.

(٣) مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، يوسف أحمد محمد البدوي، ص ٤٨، الأردن، دار النفائس، ط ١، ٢٠٠٠ م.

(٤) نظرية المقاصد عند الشاطبي، الريسوبي، ص ١٩.

(٥) نظرية المقاصد عند ابن عاشور، إسماعيل الحسني، ص ١٥٠، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٩٢ م.

(٦) المقاصد العامة للشريعة، يوسف العالم، ص ٧٩، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي ط ٢، ١٩٩٤ م.

(٧) الاجتهد المقاصدي، نور الدين بن مختار الخادمي، ٥٢/١، ٥٣، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ١، ١٤١٩هـ.

المعاصرين في حد ماهية المقاصد الشرعية، هذه الماهية التي لم تخرج في التعريف السابقة على أنها هي الأوضاع المترتبة في جماعة المسلمين^(١) على الالتزام بأحكام التشريع الإسلامي التزاماً صحيحاً، فتلك الأوضاع بكل علاقات ترتبها وتواлиها هي مقاصد الشارع من تشريعه، وهذه الأوضاع لن تخرج بداعها عن التدبير الإلهي والحكمة الإلهية المشاهدة في كل مخلوقاته، و(كما تبدو الحكمة الإلهية في كل الكائنات بالنظر إلى ذاتها، وبالنظر إلى حركتها ضمن الحركة الكونية، فإنها أيضاً تتحقق في كل تشرع من التشريعات الإلهية، فما من حكم من الأحكام الشرعية، إلا وهو منظو على حكمة موصلة إلى الغاية من الوجود الإنساني، ومجموع تلك الحكم هي المعبر عنها في الدراسات الفقهية الأصولية بمقاصد الشريعة)^(٢).

فلا يمكن أن نتعامل مع نصوص التشريع الإسلامي دون تعليل لمقاصده، ودون فسح مجال لخلع طابع المعقولة على معانيه وأحكامه في المعاملات التي تتجدد بتجدد حياة الناس، حتى لا ينزعز التشريع عن استيعاب الحياة وتشعباتها عند اختلاف الأحوال وتبدل الأعصار، وهذا الاتجاه في تقصيد أحكام الشريعة، والبناء عليها في الاستنباط الفقهي، يجب أن يأخذ حده الطبيعي، ذلك أن قضية اعتبار مقاصد التشريع والتوعس في مراعاتها دون ضوابط منهجية وثوابت شرعية يمكن (أن تشكل منزلاً خطيراً ينتهي بصاحبها إلى التحلل من أحكام الشريعة أو تعطيل أحكامها باسم المصالح ومحاصرة النصوص باسم المصالح

(١) أشار الكثير من الباحثين المعاصرين إلى إهمال المقاصد الاجتماعية عند الأصوليين، أذكر من هؤلاء الباحثين المعاصرين، يوسف القرضاوي حيث ذكر أنه (قد يفهم من كلام الأصوليين حول المقاصد والمصالح أن انتباهم موجه بصورة أكبر إلى الإنسان الفرد، ولم يلتفت بقدر كاف إلى المجتمع والأمة، وربما كان عندهم في ذلك أن المجتمعات تتكون من أفراد ... ومهما يكن لهم من عنز فلا بد أن نؤكد أن شريعة الإسلام تهتم بالمجتمع كما تهتم بالفرد)، انظر يوسف القرضاوي، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص ٧٤، مصر، مكتبة وهبة، ط٤، ٢٠٠١ م.

(٢) فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، عبد المجيد عمر النجار، ص ١٣٩، لبنان، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٢ م.

واختلاط مفهوم المصالح بمفهوم الضرورات في محاولة لإباحة المحظورات فتتوقف الأحكام الشرعية تارة باسم الضرورة وتارة باسم تحقيق المصلحة، وتارة تحت عنوان النزوع إلى تطبيق روح الشريعة لتحقيق المصلحة فيستباح الحرام وتوهن القيم وتغير الأحكام وتعطل)^(١)، وهو ما يبرر عدم النص على هذا الأصل نصاً صريحاً عند السابقين مع اعتبارهم كلهم له خوفاً من اتخاذ أئمة الجور إياه حجة لاتباع أهوائهم، وإرضاء استبدادهم في أموال الناس ودمائهم، فرأوا أن يتقوى ذلك بإرجاع جميع الأحكام إلى النصوص، ولو بضرب من الأقise الخفية، فجعلوا مسألة المصالح المرسلة من أدق مسالك العلة في القياس، تحفظاً وتحوطاً من التوظيفات الموجهة التي تستغل مواضع عدم انضباط الأداء التشريعي للقصد^(٢).

ثالثاً: علاقة المصلحة بمصطلح مقاصد الشارع:

إن المصلحة بالمعنى الأصولي ملزمة لمقاصد الشارع ولا يتصور انفكاكها عنها، وقد أساء بعض المهتمين بعلوم الشريعة فهم لفظ (المصلحة) في إطلاقات الفقهاء والأصوليين في أدوار الفقه الإسلامي، الذين كانوا يبررون بها بعض اختيارتهم الفقهية أو الأصولية، فحملها بعض المعاصرین على إطلاقاتها الحالية في الفلسفة والقانون، وقد صرخ بعض الأصوليين بهذا الترافق بين المصلحة ومقصود الشارع كما جاء ذلك عن الغزالى رحمه الله (عني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع منخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم وما لهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة)^(٣)، وبذلك يتضح أنه لا تلازم بين إطلاقات الفقهاء للفظ المصلحة وبين إطلاقات الفلاسفة أو أهل القانون، فلا تلازم أيضاً بين المصلحة في عرف الناس وبين الصلة في عرف الشارع، وإذا ناقشت مصلحة الناس

(١) تقديم عمر عبيد حسنة لكتاب الاجتهد المقاصدي للمخادمي، ٣٣/١.

(٢) تفسير المنار، محمد رشيد رضا، ١٩٧/٧، القاهرة، ١٣٤١ هـ.

(٣) المستصفى، الغزالى، ٤١٧/١.

مصلحة الشارع فإن مصلحة الناس ليست مصلحة حقيقة بل هي مجرد أهواء وشهوات زيتها النفس وأليستها العادات والتقاليد ثوب المصلحة والمنفعة^(١)، وحمل بعض المصطلحات على غير محاملها في علم أصول الفقه سببه الذهول عن التطور الدلالي للكثير من مصطلحات هذا العلم كما في مصطلح (المصلحة) فإن منعكساته النفسية الحالية تختلف تماماً عن منعكساته التي رافقت وضعه في علم مقاصد الشريعة لأن هذا المصطلح قد تعاقبت عليه تطورات عده في الفكر الإنساني وحتى الفكر الإسلامي مما يجعل وفاء هذا المصطلح بالدلالة الكاملة والحقيقة التي قصدها واضعوه منه في الإطلاقات الحالية له أمراً مستبعداً أمام تأثيرات التحولات الكبرى في الحياة الإنسانية على مدلولات الألفاظ وعلاقة مقاصد الشريعة كعلم بمصطلحاته لن تخرج عن الإطار العام لعلاقة المعرفة بالحياة هذه العلاقة التي تتسم بخاصية التأثير والتأثير المتبادل^(٢).

(١) نظرية المصلحة في التشريع الإسلامي، حسين حامد حسان، ص ٦، القاهرة، مكتبة المتنبي، ١٩٨١م.

(٢) انظر بحثي: ثبات المنهج وأثره على البحث العلمي في مقاصد الشريعة، مجلة الإحياء، ص ٣١٩، ع ٥، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، جامعة باتنة، ٢٠٠٢م.

المبحث الثاني:

معنى الضوابط والقواعد

لقد كان للفظ القاعدة والضابط استعمال واسع في لغة الفقهاء والأصوليين، وأحياناً كثيرة يتداخل معنى الضابط مع القاعدة في لغة الفقهاء، وفيما يلي بيان لحد كل منها في بحثي هذا.

أولاً: معنى القاعدة الفقهية:

إن المتبع لأراء الفقهاء واجتهداتهم المختلفة حسب الزمان والمكان والإنسان يجد العديد من القواعد والكلمات والأصول والضوابط التي جاءت على ألسنتهم وأقلامهم محتملة الدلالة على المعاني التي استقرت عليها هذه المصطلحات لاحقاً، وهو ما يدعونا إلى تحرير الفرق بين هذه المصطلحات وحدّ قدر التداخل الواقع بينها، لما لها من صلة بمقاصد الشريعة.

أ - القاعدة لغة: هي الأساس^(١)، وجمعها قواعد، وهي أساس الشيء وأصوله سواء كانت حسية أو معنوية كقواعد البيت وقواعد الدين، وعلى هذا المعنى جاء قوله تعالى: «وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمَ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْتَعِيلُ»^(٢)، وقوله: «فَاقَ اللَّهُ بِئْتَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ»^(٣).

(١) المفردات في غريب القرآن، الرابع الأصفهاني، ص ٤٠٩ ت: محمد سيد كيلاني، مصر، مصطفى البابي الحلبى، ١٩٦١ م.

(٢) البقرة، الآية: ١٢٧.

(٣) النحل، الآية: ٢٦.

ب - القاعدة في الاصطلاح الفقهي:

عرفت تعاريف كثيرة منها :

١ - عرفها الشريف الجرجاني (ت ٨١٦ هـ)^(١) بأنها (قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها)^(٢) وهو مطابق لتعريف صاحب المصباح المنير (الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته)^(٣)، وعرفها الفتازاني (ت ٧٩١ هـ)^(٤) بأنها (حكم كلي ينطبق على جميع جزئياته)^(٥) وهو قريب من تعريف شراح الأشباه والنظائر (حكم أغلبي ينطبق على معظم جزئياته لتعرف أحكامها منه)^(٦).

ويلاحظ على هذه التعريفات أن هناك تداخل بين معنى القاعدة عموماً ومعنى القاعدة الفقهية الخاص، وحتى المحدثين حينما أرادوا أن يعرفوا القاعدة الفقهية لم يتحرروا من تعريفات القدماء ولم يستطعوا أن يحددوها معالم القاعدة الفقهية وحدودها وما تميز به عن غيرها في نجوة من الانتقادات التي وجهوها إلى تعريفات القدماء والمتمثلة في القصور أو الاتساع أو الإخلال بشروط التعريف وحقيقة الحد^(٧)، وعلى كثرة تعاريف المحدثين للقاعدة فإنني اختار منها

(١) هو علي بن محمد بن علي الحسني الشريف الجرجاني، ينتهي نسبه إلى الحسن بن علي كرم الله وجهه، ولد سنة ٧٤٠ هـ، بلغ من المعرفة والاطلاع حداً صار به إماماً في كثير من العلوم، توفي سنة ٨١٦ هـ، ترك ما يقارب السبعين مؤلفاً، وأشهرها التعريفات.(ترجمته في الأعلام، ١٥٩/٥، أبجد العلوم، ٥٧/٣).

(٢) التعريفات، الشريف علي بن محمد الجرجاني، ١٧١، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٣ م.

(٣) المصباح المنير، الفيومي، ص ٢٦٣.

(٤) هو مسعود بن عمر بن عبد الله الفتازاني، الملقب بسعد الدين شافعي المذهب، من أصولي الشافعية، اعتمد بالتفسير وعلم الكلام والبلاغة، توفي سنة ٧٩١ هـ من مؤلفاته: حاشية على شرح العضيد، وشرح التلخيص، والتلويع على التوضيح، (ترجمته في: بغية الوعاة، ٢٨٥/٢، الفتح المبين، ٢٠٦/٢).

(٥) الفتازاني، التلويع على التوضيح، ٢٠/١.

(٦) غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر، أحمد بن محمد الحموي، ٥١/١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٥ م.

(٧) التعقید الفقهي وأثره في اختلاف الفقهاء، محمد الروكي، ص ٤٤، بيروت، دار ابن حزم، ط١، ٢٠٠٠ م.

تعريف الزرقا الذي عرفها بأنها (أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحکاماً شرعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها)^(١).

فالقواعد الكلية الفقهية هي دساتير للفقه بما تنطوي عليه من تصوير بارع للمقررات والمبادئ الفقهية العامة وضبط لفروع الأحكام العملية بالضوابط الخاصة بكل مجموعه من الجزئيات فتبين وحدة مناطها، ولو لا هذه القواعد لبقيت الأحكام الفقهية فرعاً مشتتاً قد تتعارض ظواهرها^(٢).

ينبغي التنبيه إلى أن كون القواعد الفقهية أغلبية لا كلية لا يغض من قيمتها ولا ينقص من شأنها، ما دامت المستثنias فيها قليلة معدودة في أغلب الأحيان، وما دام المراد من القواعد التفهه وليس الفتيا أو القضاء^(٣).

- ومن خلال هذه التعريفات المتعددة للقاعدة الفقهية تتضح لنا معالمها^(٤):

- فمن حيث المعنى هي فروع وجزئيات تحتكم إلى أصل واحد.

- ومن حيث الصياغة تصاغ في العبارات الوجيزه والكلمات القليلة.

- ومن حيث الرتبة فإنها تمثل القسم الثاني من أصول الشريعة بعد أصول الفقه وقواعد الشرع العامة كما أشار إلى ذلك بعض الأصوليين.

أما عن حجية القاعدة الفقهية في الفتوى والاستدلال، فإنه لا يجوز الفتوى بما تقتضيه القواعد والضوابط لأنها ليست كلية بل أغلبية^(٥)، جاء في مجلة الأحكام (فحكم الشرع لا يحکمون بمجرد الاستناد إلى واحدة من هذه القواعد)^(٦)، وبناء على ذلك فهي مجرد شواهد يستأنس بها في تحریج النوازل الجديدة على المسائل الفقهية المدونة، أما إذا كانت القواعد معبرة عن دليل أصولي أو كونها صياغة جديدة لنص شرعي، مثل حديث (لا ضرر ولا

(١) المدخل الفقهي العام، ٩٤٧/٢، مصطفى أحمد الزرقا، دمشق، مطبعة طربين، ١٩٦٨م.

(٢) نفسه، ٩٤٣/٢.

(٣) نفسه، ٩٤٢/٢.

(٤) قواعد الفقه الإسلامي من خلال كتاب الإشراف على مسائل الخلاف، محمد الروكي، ص ١٠٨ ، دمشق، دار القلم، جدة، مجمع الفقه الإسلامي، ط: ١، ١٩٩٨م.

(٥) غمز عيون البصائر، الحموي، ٣٧/١.

(٦) مجلة الأحكام العدلية، ص ٦.

ضرار)^(١)، فيمكن حينها الاستناد إليها في استنباط الفتاوى والاستدلال على الأحكام.^(٢)

بقي أن نشير أن العناية بالقواعد الفقهية تصنيناً وشرحاً وتفسيراً يظهر مدى استيعاب الفقه الإسلامي للأحكام ومرااعاته للحقوق والواجبات ويعرف غير المختصين بمدى سعة وشمولية الفقه الإسلامي^(٣).

ثانياً: معنى الأصول الشرعية:

أ - الأصول لغة: جمع أصل وهو أساس الشيء وأسفله، وهو ما يبني عليه غيره^(٤)، وقد ذكر أبو الحسين البصري (ت ٤٥٨ هـ)^(٥) أن الأصل ما يبني عليه غيره، أما وصف الأصل بأنه شرعي أي مستفاد من الشرع.

ب - الأصول اصطلاحاً: معانٍه الاصطلاحية كثيرة منها^(٦):

- الدليل: مثل قولنا الأصل في هذه المسألة الكتاب والسنة ويقصدون بذلك دليلها من الكتاب أو السنة.

- القاعدة الكلية المستمرة: مثل قولنا الأصل أن النص مقدم على الظاهر.

- المقيس عليه: كقول الفقهاء الخمر أصل النبيذ بمعنى الخمر مقيس عليهما النبيذ.

(١) ابن ماجة عن ابن عباس، السنن، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، رقم ٢٢٣٢. الإمام مالك الموطا، كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق، رقم ١٢٣٤.

(٢) القواعد الفقهية، علي التدوبي، ٢٩٥.

(٣) موسوعة القواعد الفقهية، محمد صدقى بن أحمد البورنو، ط ١، ١٤١٦ هـ.

(٤) التعريفات، الجرجاني، ص ٢٨. القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، سعدي أبو جيب ص ٢٠، دمشق، دار الفكر، ط ٢، ١٩٨٨ م.

(٥) أبو الحسين محمد بن علي الطيب المعتزلي، توفي سنة ٤٣٦ هـ ببغداد، له عدة مصنفات منها: تصفح الأدلة، شرح الأصول الخمسة، المعتمد في الأصول (ترجمته في: لسان الميزان ٥/٢٩٨، سير أعلام النبلاء، ١٧/٥٨٧).

(٦) القاموس القوي في اصطلاحات الأصوليين، محمود حامد عثمان، ص ٨٦، القاهرة، دار الحديث، ط ١، ١٩٩٦ م.

فالأصول الشرعية هي القواعد الكلية التي تستفاد من جملة نصوص الشع
بالاستقراء والتتبع ، أو تعلم من الدين بالضرورة مثل أصل رفع الحرج، وعلى هذا
المعنى يصطلاح لفظ الأصل في بحثي هذا.

فالأصل من حيث مفهومه الشرعي يتميز بأمرین^(١):

١ - أنه ثابت بنفسه ولا يحتاج إلى دليل للإثبات.

٢ - أن غيره ينبغي عليه ، فيستدل به على غيره.

ويتأمل المعاني السابقة يتضح أن الأصل في اصطلاح العلماء أعم من
القاعدة والضابط^(٢) ، إذ هو يطلق على القاعدة الكلية ، أصولية كانت أم فقهية مثل
(الأصل أن الخبر المروي عن النبي ﷺ مقدم على القياس)^(٣) ، كما يطلق على
الضابط الجامع لفروع وجزئيات في باب واحد في إطلاقات بعض العلماء مثل
قولهم (الأصل أن كل صلاتين لا يجوز بناء إحداهما على الأخرى في حق
المنفرد لا يجوز بناء إحداهما على الأخرى في حق إمامه)^(٤).

هذا وقد جاء هذا المصطلح في كتب الفقه منذ عهد مبكر وفي مواضع
متناشرة ، ولم يفرد التأليف بهذا العنوان على ما نعلم قبل القرن الرابع الهجري ،
فقد نقل أن أبو الحسن الكرخي (ت ٣٤٠ هـ)^(٥) ذكر تسعه وثلاثين أصلاً بين فيها
ما عليه مدار كتب الحنفية ، وأن أبو الليث السمرقندى (ت ٣٧٣ هـ) ألف تأسيس
النظائر الذي جمع فيه أربعة وسبعين أصلاً تدور حولها أسباب الاختلاف بين

(١) نظرية التعييد الفقهي ، محمد الروكي ص ٥٤.

(٢) القواعد الفقهية ، يعقوب بن عبد الوهاب الباجسين ، ص ٧٤ ، الرياض ، مكتبة الرشد
وشركة الرشد ، ط ١ ، ١٩٩٨ م.

(٣) تأسيس النظر ، أبو زيد الدبوسي ، ٩٩ ، القاهرة مكتبة الخطاجي ، ط ٣ ، ١٩٩٤ م.

(٤) نفسه . ١٤٤.

(٥) هو أبو الحسن عبد الله بن الحسن الكرخي ، حنفي ، من فقهاء العراق ، ولد سنة ٢٦٠ هـ ،
وتوفي سنة ٣٤٠ هـ ، من مؤلفاته: مختصر في فروع الفقه. (ترجمته في : سير أعلام
البلاد ، ١٥ / ٤٢٦ ، طبقات الفقهاء ، ١٤٨).

الفقهاء، وتابعه أبو زيد الدبوسي (ت ٤٣٠ هـ)^(١) مضيفاً اثنى عشر أصلاً إلى الكتاب السابق وهي أصول تردد بين معنى القاعدة والضابط ومصطلحات آخر^(٢).

ثالثاً: معنى الضوابط الفقهية:

أ - الضابط لغة: مأخوذه من الضبط وهو لزوم الشيء وحبسه، وضبط الشيء حفظه بالحزم^(٣)، وهناك علاقة بين المعنى اللغوي للضابط وبين وظيفته في العلوم والمتمثلة في حبس وحصر الجزئيات المندرجة تحته.

ب - الضابط اصطلاحاً: لم يعتن الفقهاء بتعريف الضابط الفقهي بقدر ما اعتنوا بوجه الفرق بينه وبين القاعدة الفقهية، فهو أخص من القواعد الفقهية ودونها في استيعاب الفروع لذلك نصوا على أن القاعدة تجمع فروعاً من أبواب شتى، والضابط يجمع فرعاً من باب واحد^(٤)، وهكذا فإن الغالب فيما اختص بباب وقدد به نظم صور متشابهة أن يسمى ضابطاً، وتشترك القواعد والضوابط في أن كلاً منها ينطبق على عدد من الجزئيات الفقهية ويفترقان في أن الضابط يشمل الجزئيات المتعلقة بباب واحد^(٥).

فالضوابط الفقهية أضيق نطاقاً من القواعد، وهناك من لم يفرق بين القواعد والضوابط مثل الفيومي فقد اعتبر القاعدة بمعنى الضابط^(٦) وغيره من اللغويين.

لكن هذا الفرق بين مصطلحي القاعدة والضابط لم يكن موضع الاعتبار عند

(١) هو عبد الله بن عمر بن عيسى، أبو زيد، من أكابر فقهاء الحنفية، كان مثلاً في صياغة الحجج والبراهين، توفي ببغارى سنة ٤٣٠ هـ، من مصنفاته تأسيس النظر، الأسرار في الأصول والفروع. ترجمته في (سير أعلام النبلاء، ١٧/٥٢١، وفيات الأعيان، ٣/٤٨).

(٢) القواعد الفقهية، يعقوب بن عبد الوهاب البااجسين، ص ٧٥.

(٣) لسان العرب، ابن منظور، ٢/٥٠٩.

(٤) الأشباه والنظائر، ابن نجيم، ١٩٢.

(٥) مقدمة تحقيق كتاب القواعد لأبي بكر بن محمد بن عبد المؤمن، ١/٨، عبد الرحمن بن عبد الله الشعلان، الرياض، مكتبة الرشد وشركة الرياض، ط١، ١٩٩٧.

(٦) المصباح المنير، الفيومي، ص ٢٦٣.

كثير من الذين تصدروا التأليف في القواعد الفقهية، حيث يطلقون على ما جمع من أحكام من باب واحد أو أبواب مختلفة عنوان القاعدة أو الكلمات أو الأصول، وكذلك إطلاق القاعدة على الضابط فهو أمر شائع مطرد في المصادر الفقهية وكتب القواعد، وتفسير ذلك أن المصطلحات العلمية لا تستقر على نمط معين إلا بكثرة استعمالها في الموضع المختلفة وترددتها على الألسنة في ذات الموضع، فلقد كانت مصطلحات الفقه والأصول عرضة للتطور الدلالي كغيرها من المصطلحات في شتى الفنون، ومع ذلك فإن القواعد الفقهية تبقى أكثر شذوذًا من الضوابط الفقهية التي لا يتسامح فيها بشذوذ كثير^(١).

وقد استخدم الإمام الشاطبي مصطلح الضابط بمعنى العلامة المانعة من تداخل المعاني المتشابهة في بسطه لقواعد المقصاد في موضع كثيرة، كما في استخدامه له في تحديد ميزان المزاوجة بين النص والمعنى في معرفة مقاصد الشارع دون تغليب أحدهما على الآخر، فقال رحمه الله: (أن يقال باعتبار الأمرين جميعاً على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس، لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمه أكثر العلماء الراسخين فعليه الاعتماد في الضابط الذي يعرف به مقصد الشارع)^(٢).

ويستعمل الضابط في الدراسات الشرعية المعاصرة بمعنى المحاذير التي يجب أن يحترز بها في التعامل مع المعاني مثلما استعمله البوطي في (ضوابط المصلحة)^(٣)، وكما استعمله الروكي في (نظرية التقعيد الفقهي)، فالذي عناه بضوابط التقعيد الفقهي هو تلك الأسس والعناصر والمقومات العلمية التي يجب أن يراعيها الفقيه وهو يصوغ القاعدة الفقهية^(٤).

أما مصطلح الضابط في هذا البحث فأعني به المحاذير التي يجب التعامل بها مع المعاني المقاصدية من جهة معرفتها أولاً، ثم من جهة تحكيمها في محال

(١) القواعد الفقهية، علي أحمد التدويني، ص ٥٠، دمشق، دار القلم، ط ٥، ٢٠٠٠م.

(٢) المواقف، الشاطبي، ١٣٤/٣.

(٣) ضوابط المصلحة، محمد سعيد رمضان البوطي، ص ١٠٧، الجزائر، مكتبة رحاب، د.ت.

(٤) نظرية التقعيد الفقهي، محمد الروكي، ص ٤١.

الاستدلال سواء كان بعض هذه المحاذير مندرجًا في بعض الأصول الشرعية أو القواعد الفقهية أو القواعد الأصولية، أو لم تدرج في أي واحدة منها، كما أن هذه المحاذير هي محاذير جزئية تفرضها جزئيات المسائل المتعلقة بها، وسميتها ضوابط تجوزاً لأن هذا الم محل مما يسر ضبطه كما صرخ بذلك الكثير من العلماء كما سبق عليه في ثنايا هذا البحث.

المبحث الثالث:

معنى الاجتهاد ومحاله

أتناول في هذا المبحث معنى الاجتهاد وعلاقته بمقاصد الشريعة، ومحاله باعتبار طبيعة وقائمه وطبيعة النصوص التشريعية الواردة فيها أو المتعلقة بها، وذلك من خلال العناصر التالية:

أولاً: معنى الاجتهاد:

الاجتهاد لغة: هو بذل الوعي والجهود، فهو افتعال من الجهد والطاقة، والجهد بلوغك غاية الأمر الذي لا تألو على الجهد فيه^(١)، وعلى هذا المعنى جاء قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَحْدُثُونَ إِلَّا جُهَدُهُ فَيَسْخُرُونَ مِنْهُمْ سَخْرَيَةُ اللَّهِ مِنْهُمْ﴾^(٢) فالمقصود من الاجتهاد في اللغة هو استفراغ الوعي في تحقيق أمر من الأمور مستلزم للتكلفة والمشقة.

الاجتهاد اصطلاحاً: لم يتفق الأصوليون على حد معين للاجتهاد لاختلاف الفاظهم في ذلك، ومن بين هذه التعريفات أذكر:

تعريف الآمدي بأنه (استفراغ الوعي في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد)^(٣).

(١) لسان العرب، ابن منظور، ٥٢٠/١.

(٢) التوبية، الآية: ٧٩.

(٣) الإحکام في أصول الأحكام، الآمدي، ٤، ١٦٩.

فمعنى الاجتهاد وحده هو بذل أقصى الجهد في النظر في الظواهر والبواطن الشرعية وأماراة تمامه كما قال ابن عابدين (ت ١٢٥٢هـ)^(١): (أن يحس المجتهد من نفسه العجز عن المزيد عما بذله، ولذا قالوا إن الاجتهاد لا يكون إلا فيما فيه كلفة)^(٢)، واللجوء إلى ذلك الحد الأقصى من الجهد من الفقيه المتخصص غايته البحث عن الحكم الشرعي بواسطة التأمل العقلي (النظر)، والاستنباط المنطقي (الاعتبار)^(٣)، فهو واجب شرعي طالما دعت الحاجة إليه ومما ينبغي التنبية له أن المجتهد باجتهاده كاشف ومظهر لحكم الله لا منشئ له، فإن سن الأحكام وإنشاءها لم يكن إلا في حياة الرسول ﷺ وعن طريق الوحي حتى في ما كان مظهراً لاجتهاد منه أو من أصحابه في عهده، لأن الحاكم هو الله وحده فليس لأحد معه تشرع في أي ناحية من نواحي الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين وهذا محل اتفاق حتى من المعتزلة القائلين بأن العقل يدرك الأحكام ولو لم يكن هناك رسول ورسالة^(٤).

ثانياً: علاقة الاجتهاد بمقاصد الشريعة:

للاجتهاد صلة وثيقة بمقاصد الشارع، وقد أكد الإمام الشاطبي على هذه الصلة حتى جعل (فهم مقاصد الشريعة على كمالها)^(٥) رأس شروط الاجتهاد، وليس معنى هذا أن من سبق الشاطبي لم يعط هذه الصلة حقها، بل اختلفت

(١) محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين دمشقي، من كبار فقهاء الحنفية، ابنه محمد علاء الدين المشهور بان عابدين أيضاً صاحب (قرة عيون الأخبار) الذي هو تكملة لhashishi والده، من مصنفات الأب: العقود الدرية في تقييم الفتوى الحامدية، (ترجمته في الأعلام للزرکلي، ٢٦٧/٦).

(٢) حاشيته رد المحتار على الدر المختار، محمد أمين بن عابدين ٤/٣٣٦، مصر، مصطفى البابي الحلبي، ط ٢، ١٩٦٦م.

(٣) مناظرات في أصول الشريعة، عبد المجيد تركي ٤٦، ، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ١٩٩٤م.

(٤) الاجتهاد في التشريع الإسلامي، محمد سلام مذكر، ص ٨٥، مصر، دار النهضة العربية، ط ١، ١٩٨٤م.

(٥) المواقف، الشاطبي، ٥/٤١.

عباراتهم في التنبية عن هذه الصلة، فهم كانوا يعبرون عن اعتبار المقاصد بملحوظة (القواعد الكلية)^(١)، وملحوظة هذه القواعد في الاجتهاد يثبته مسمى الاجتهاد الذي لا يصدق على الجهد الذي لا يستكمل لوازم النظر وشروط الاستنباط، لذلك فإن اتجاه الدراسات المعاصرة في مقاصد الشريعة للإيحاء بأن هناك اجتهاد مقاصدي وأخر غير مقاصدي تستدعي بعض التوقفات، إذ توحّي هذه الجهود أن الاجتهاد المقاصدي قسم للاجتهاد غير المقاصدي، في حين أن حقيقة الاجتهاد شيء واحد وهذا ما يدل عليه معناه المستعمل على استفراغ الوسع في الوصول إلى الحكم الشرعي، فإذا جاء الاجتهاد مقصراً في جهة اعتبار المقاصد فإن هذا التقصير في اعتبار المقاصد لا يسُوغ ربطها به في مسماه، وإذا صَح ذلك لزم عنه ضرورة ربط مسمى الاجتهاد بكل شروطه التي هي مظنة للتقصير أو عدم الاعتبار في النص على اسمه لنصطدم بمصطلحات كثيرة للاجتهاد (الاجتهاد النصي، الاجتهاد السلفي، الاجتهاد اللغوي الاجتهاد القياسي ...) في حين أن مسمى الاجتهاد وحده كاف في شمول كل هذه الاعتبارات. وعلى هذا النحو مارس السلف الصالح الاجتهاد ولم يكونوا يفرقوا بين اجتهاد يعتبر روح التشريع وأخر لا يلتفت إليها بل كل من الروح واللفظ كان يتکاملان معاً ليتحقق معنى الاجتهاد كما أمر به صاحب الشعْر، وكما مارسه الصحابة رض ومن تبعهم من العلماء.

وتقسيم الاجتهاد هذا لم يطرح بهذا الطرح إلا بعد أن أصبحت ظاهرة الجمود على الأحكام التي حققت مقاصدها تحدث خللاً في الواقع، حينها بدأ بعض العلماء ينادون بما اصطلحوا على تسميته (الاجتهاد المقاصدي) وكان الأخرى بهم أن ينادوا، بمعنى الاجتهاد الصحيح كما فهمه السلف الصالح وكما مارسه في النوازل الجديدة، أما إضافة صفة المقاصد للاجتهاد فهي إضافة لافائدة منها لأنها محصلة بمعنى الاجتهاد، ولم يتجرد الاجتهاد في أي عصر من عصور الفقه الإسلامي من هذه الصفة صحيح أن (البحث في المقاصد ضمن المباحث الأصولية لم يحظ طيلة القرون الأولى من نشأة علم الأصول بما حظيت

(١) جمع الجوامع مع تشريف المسامي، تاج الدين السبكي ٢٠٦، ت: أبو عمرو الحسني، د.ت.

به المباحث الأصولية الأخرى من التأصيل والتفصيل والتنظير، حتى إنه لم تعقد له الأبواب والفصول الخاصة به ضمن خطة البحث الأصولي وذلك رغم أهميته وجلالة دوره في البناء الفقهي.^(١)، لكن المعاني المقصدية كانت موجودة في ذات البناء الفقهي فهي مبثوثة في التعامل مع كل المصادر التشريعية في كل دور من أدوار الفقه الإسلامي، وغاية ما في الأمر أن قواعد الاستنباط وضروب الاجتهاد لم تكن تحمل هذه التسميات الجديدة التي استقرت لاحقاً، فحتى معنى الفقه في عصوره الأولى كان مطلقاً على علم طريق الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال وقلة الإحاطة بحقارة الدنيا، وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة وسيطرة الخوف على القلب^(٢)، وعلى هذا المعنى جاء قوله تعالى: «لَيَسْفَقُهُمَا فِي الَّذِينَ وَلَيُئْذِنُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ»^(٣)، فليس معنى هذا أن الفقه بمعناه المعاصر لم يكن موجوداً في العصور الأولى، ومن هنا يظهر خطأ الربط بين وجود المقاصد الشرعية في عصور الاجتهاد وبين وجود العلم الذي استقر عليها في العصور الأخيرة.

ثالثاً: محل الاجتهاد:

إن الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مهما اتسع نطاقه أو علاً أفقه، فإنه ملتزم بالنص الشرعي فهو يظل مرتبطاً به خاضعاً له باحثاً عنه، إذ هو مجرد استجلاء لمدى صحة النص وثبوته أو تبين لمعناه ودلالته من عموم أو خصوص أو إطلاق أو تقييد، وفي مدى خصوصه للتأويل، وفي مدى قبوله للتعليل، خاصة وأن النص الشرعي باعتباره (خطاباً لغويًّا، هو خطاب ملتبس ومنشأ ذلك أنه قد يدل بالنسبة لمخاطب واحد أو أكثر على وجهين دلاليين على الأقل، وتلك مزية من المزايا الجمالية للخطاب عند علماء البلاغة)^(٤)، واستناداً إلى هذه الوظيفة

(١) فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، النجار، ص ١٤١.

(٢) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالى، ص بيروت، دار المعرفة، د.ت.

(٣) التوبه، الآية، ١٢٢.

(٤) نظرية المقاصد عند ابن عاشور، إسماعيل الحسني ٣٢٨، قال الجرجاني: (واعلم أنه إذا كان بيناً في شيء أنه لا يحتمل إلا الوجه الذي هو عليه حتى لا يشكل ولا يحتاج=

المحددة للاجتهاد، فإن محاله على وجه التعيين مرتبطة بوجود النصوص الشرعية وبدرجة ثبوتها من قطع أو ظن، وهذه المحال هي:

أ - حال وجود النصوص الشرعية:

وتتنوع المحال حسب درجة ثبوت النص وحسب درجة دلالته إلى الحالات التالية:

١ - حالة كون النص قطعي الدلالة قطعي الثبوت:

مثلاً نصيب الزوج من زوجته المتوفاة من غير ولد في قوله تعالى: ﴿وَكُلُّمَنِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَوْ يَكُنْ لَهُبْرَ وَلَدٌ﴾^(١)، فيجب أن يطبق النص دون أي اجتهاد بأي وجه من وجوه مقاصد التشريع في أي عصر من العصور، فالمقصد التشريعي هو تطبيق منطوق النص القاطع في دلالته، فلا يغسل هذا النص مثلاً بحجة كون أنصبة الميراث تحكم فيها الوضع الاجتماعي العربي كما يتردد ذلك في بعض الكتابات العربية المعاصرة^(٢)، فلا وجه للتمسك بأي مستند مقاصدي في هذه الحالة.

ومثاله أيضاً حد الزانية والزاني في قوله تعالى: ﴿فَلَمْ يَجِدُوا كُلَّمَا وَجَدُوا مِنْهَا وَإِنَّهُ جَلَدُوا﴾^(٣)، فلا يغسل هذا النص باسم مقاصد الزجر التي يمكن أن توقعها وسائل أخرى وهكذا الأمر جار في كل آيات الأحكام التي يفهم المراد منها بشكل قاطع لا يحتمل أي تأويل مثل أصول الفرائض، وحل البيع وحرمة الربا والأنصبة

= في العلم بأن ذلك حقه وأنه الصواب إلى فكر وروية فلا مزية، وإنما المزية ويفيد الفضل إذا احتمل في ظاهر الحال غير الوجه الذي جاء عليه وجهاً آخر) دلائل الإعجاز ص ٢٢١.)

(١) النساء، الآية: ١٢.

(٢) الإسلام السياسي، محمد سعد العشماوي، ص ٥٨، ٢٢٦، الجزائر، موفم للنشر، ١٩٩٠م. دليل المسلم الحزين ودراسات إسلامية أخرى، ص ٢٠٤، ٢٢٧، حسن أحمد أمين، الجزائر، موفم للنشر، ١٩٩٠م.

(٣) النور، الآية: ٢.

المقدرة والأعداد المعينة، ويلحق بهذا النوع من الواقع الواقع التي ورد بشأنها نص قرآني مجمل وبين هذا الإجمال بقاطع، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١)، فهذا النص لم يحدد مواقيיתה وكيفيتها مفصلة، وإنما استفيد ذلك من الفعل المتواتر والإجماع فالتحق بالقطعي الدلالة في عدم جواز الاجتهاد فيه^(٢).

٢ - حالة كون النص قطعي الثبوت ظني الدلالة:

ومثاله عدة المطلقة في قوله تعالى: ﴿وَالظَّلْمَاتُ يَرَبَّصُنَ إِنْفِسِهِنَ تَلَاثَةَ فُرُوعٍ﴾^(٣)، فلفظ القراء لفظ مشترك بين معنيين هما الظهر والحيض، فاحتتملها معاً، فدلالته ظنية غير قاطعة، وعلى المجتهد أن يبذل جهده ليتحرى أي الاحتمالين قصده الشارع، والجهد المبذول في ذلك يمكن أن نعتبره بأنه (قدر زائد على مجرد فهم وضع اللفظ في اللغة، وبحسب تفاوت الناس في هذا تتفاوت مراتبهم في الفقه)^(٤)، فالنصوص التي تتطرق إليها الاحتمالات لا يعرف منها القصد الشرعي بمجرد الوضع اللغوي، فيلجأ إلى القرائن اللفظية والقرائن الحالية كما نبه إلى ذلك علماء الأصول^(٥)، فكل نص قطعي الثبوت ظني الدلالة يتناوله الاجتهاد في موضع ظنيه فقط دون الخروج عن مجمل دلالته، وقد ذكر بعض العلماء تبرير عدم قطعية النصوص في دلالتها في بعض المواضع بوجوه منها أن (الله لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قاطعة بل جعلها ظنية، للتوسيع على المكلفين لثلا ينحصروا في مذهب واحد لقيام الدليل القاطع عليه)^(٦).

(١) البقرة، الآية: ٤٣.

(٢) سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، محمد هشام البرهاني، ص ٢٢. دمشق، دار الفكر، ط: ١٩٨٥ م.

(٣) البقرة، الآية: ٢٢٨.

(٤) إعلام الموقعين، ابن القيم الجوزية، ٢١٩/١، ت طه عبد الرؤوف، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٣ م.

(٥) البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين عبد الملك الجوني، ٢٧٢/٢ ت صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت، دار الكتب العلمية ط ١، ١٩٩٢ م.

(٦) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني، ص ٢٣١. مصر، مطبعة الحلبي، دت.

٣ - حالة كون النص ظني الثبوت قطعي الدلالة:

ومثاله عدد التكبيرات في صلاة العيد الواردة في حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ (كبر في عيد ثنتي عشرة تكبيرة سبعاً في الأولى، وخمساً في الآخرة ولم يصل قبلها ولا بعدها)^(١)، ففيه دلالة قطعية على عدد التكبيرات، وقد اختلف العلماء في عددها على عشرة أقوال، لتعارض الأخبار والأثار الطنية الثبوت في ذلك، ومحل الاجتهد هنا هو البحث في مدى نسبة هذا الخبر للنبي ﷺ، أو غيره من الأخبار المعارضه لدلالته بحصر القرائن التي يمكنها أن تقوى هذه النسبة أو تضعفها، وما يعتبر منها وما لا يعتبر سواء المتعلقة منها بسند النص أو بمنتهه^(٢)، وعلى هذه الصفة (قطعية الدلالة ظنية الثبوت) جاءت الكثير من نصوص الأحكام الشرعية، وهي النصوص النبوية المصطلح على تسميتها بأخبار الآحاد.

٤ - حالة كون النص ظني الثبوت ظني الدلالة:

ومثله ما روي عن النبي ﷺ قال لحكيم بن حزام (لاتبع ما ليس عندك)^(٣)، فما المقصود بهذا النهي، وما المقصود (بما ليس عندك)، هل المقصود به انعدام الملك أم انعدام الحضور، ففي ذلك وقع اجتهاد الفقهاء في تبيان دلاته الطنية، وهو ظني الثبوت أيضاً لأنه خبر آحاد لم يبلغ درجة التواتر، فهذه الواقعه يتوجه

(١) ابن ماجة، كتاب إقامة الصلاة والسنّة فيها، باب ما جاء في كم يكبر الإمام في العيدين رقم ١٢٦٨، أبو داود، كتاب الصلاة، باب التكبير في العيدين، رقم ٩٧١، رقم ٩٧٢، أحمد، مستند المكثرين من الصحابة، مستند عبد الله بن عمرو بن العاص، رقم ٦٤٠١.

(٢) منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي، عبد المجيد محمد إسماعيل السوسوة، ص ٥٤٩، الأردن، دار النفائس، ط ١، ١٩٩٧ م.

(٣) رواه الترمذى في سننه، كتاب البيوع عن رسول الله، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك رقم ١١٥٣، والنمسائي في سننه كتاب البيوع، باب بيع ما ليس عند البائع رقم ٤٥٣٤، أبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده، رقم ٣٠٤٠، وأبن ماجة في سننه كتاب التجارات بباب النهي عن بيع ما ليس عندك وعن بيع ما ليس يضمن رقم ٢١٧٨، وأحمد في مستنته، كتاب مستند المكثرين، باب مستند حكيم بن حزام عن النبي رقم ١٤٧٧٢.

الاجتهاد فيها إلى ناحية الثبوت وناحية الدلالة، ولا بد من التحوط والحذر في رد الأحاديث المبهمة أو المشكلة إذ التسريع في ذلك مجازفة كبيرة لا يقرها أهل العلم^(١).

وهذه الحالات الأربع محل الاجتهاد فيها (نطاق النص لاستهلاك طاقته في سائر دلالاته على معانيه، ولا سيما في دلالته العقلية التي هي من لوازمه عبارته، كدلالة الإشارة ودلالة النص، أو فحوى الخطاب، ودلالة الاقتضاء، ودلالة مفهوم المخالفة على ما هو معلوم في علم أصول الفقه الإسلامي)^(٢).

وببناء على ذلك فإن الاجتهاد يمكن أن يتوجه أيضاً إلى الأحكام المثبتة بالتصوّص ظنية الدلالة أو ظنية الدلالة والثبوت، فقد يبدو للمجتهد اليوم فيها فهم لم يبد للسابقين، أو ظهر لبعضهم ولم يمكن له، فهجر وما تدعى الحاجة إليه حينذاك، أو لعدم شهرة قائله، أو لمخالفته للعرف المستقر آنذاك، أو لقوة المعارضين له وعلوّهم اجتماعياً أو سياسياً إلى غير ذلك من الاعتبارات التي تمكن لرأي أو مذهب^(٣).

ب - حالة عدم وجود النصوص:

والواقع التي تدخل تحت هذا الصنف كثير باعتبار شمولية التشريع الإسلامي فلا يوجد في التشريع الإسلامي شيء يتصرف فيه المكلف دون حد يقف عنده، حتى حكم المباح مقيد بحدود وضوابط^(٤)، فالشريعة الإسلامية تحمل

(١) المدخل لدراسة السنة النبوية، يوسف القرضاوي، ص ١١٨، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٩٨ م.

(٢) مناهج الاجتهاد والتجدد في الفكر الإسلامي، محمد فتحي الدريري، ص ١٢، سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر (٢)، منشورات مركز دراسات العالم الإسلامي، ط ١، ١٩٩١ م.

(٣) الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، يوسف القرضاوي، ص ١٦، بيروت، المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٩٩٨ م.

(٤) المدخل إلى التشريع الإسلامي، كامل موسى، ص ٣٢، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٨٩.

في طياتها طبيعة الاستجابة لاحتياجات كل عصر وكل طور من أطوار البشرية^(١).

وإذا جاز الخلاف هنا تبعاً للاختلاف في الاستعدادات والوسائل، فإن هذا لا يعني أن يطلق للمجتهد العنوان في تغيير الأحكام بالهوى أو التشهي فلذلك وضع المجتهدون لأنفسهم أصولاً وقواعد استنبطوها من الشريعة جملة وتفصيلاً، ثم حدوها بحدود يلتزمها المجتهد ولا يخرج عنها^(٢).

ولقد نهض الصحابة رضي الله عنهم بالاجتهاد بالرأي، ولا سيما بعد اتساع حركة الفتح الإسلامي - شرقاً وغرباً - ومواجعهم لظروف جديدة تختلف عن ظروف عصر التنزيل ترتب عن انبساط هيمنة الدولة الإسلامية على كثير من بقاع الأرض، حيث اتخذ علماء الصحابة منهج الاجتهاد الاستصلاحي القائم على الاعتداد بمصالح الأمة المتتجدة رعاية وتنمية وحفظاً^(٣)، وكانت تقديرات الصحابة لاجتهاودهم على أنها آراء فردية، وما كان واحد منهم يلزم الآخر باجتهاده، وهذا يدل على مبلغ حرية اجتهادهم في البحث وتحريرهم مراعاة المصالح الشرعية، فالواحد منهم لا تحكم فيه سلطة ولا يحجر عليه برأي ما دام يستقي الأحكام من مصادرها وما دام أهلاً للاجتهااد^(٤)، وقد ظلت حرية الاجتهااد محفوظة بعد عصر الخلفاء الراشدين ما دام الاجتهااد بعيداً عن أمور الخلافة والسياسة^(٥).

ومع كثرة المستجدات والتغيرات في الحياة البشرية في عصرنا الحالي فإن الاجتهااد بمعناه السابق تعلق عليه الآمال في انتشار الأمة الإسلامية من دائرة التخلف والتبغية، ورغم كثرة الاجتهاادات المعاصرة في الفروع الفقهية أو أصول

(١) الاجتهااد الديني والمنطق الفقهي في الإسلام، مهدي فضل الله، ص ٢٣، بيروت، دار الطباعة، د.ت.

(٢) سد الذرائع، محمد هشام البرهاني، ص ٢٥.

(٣) مناهج الاجتهااد بالرأي والتجدد في الفكر الإسلامي، فتحي الدرني، ص ٤٣.

(٤) دراسة تاريخية للفقه وأصوله، مصطفى سعيد الخن، ص ٣٥ و٧٤، دمشق، الشركة المتحدة للتوزيع، ط: ١، ١٩٨٤ م.

(٥) المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، محمد مصطفى شلبي، ص ١٣١، بيروت، دار النهضة العربية ١٩٨٥ م.

الاستنباط، فإن هذه الاجتهادات ما زالت تحتاج إلى الضبط والنقد خاصة الاجتهادات الفردية فإنها كانت أكثر عرضة للتفلت من مدلولات النصوص الشرعية، وأكثر عرضة للغفلة عن ضوابط اعتبار مقاصد الأحكام الشرعية في مجال الاجتهاد، وهو ما ينبع إلى خطورة إهمال الاجتهد الجماعي فرأى الجماعة أقرب إلى الصواب خاصة في القضايا المصيرية المتعلقة بعموم الأمة الإسلامية إذ هو منهج السلف الصالح في النوازل العظمى لما يمارسه من تطويق لإمكانية الخطأ أو الغفلة أو الضعف الذي قد يتلبس به الجهد الفردي، وهذه الخاصية للجهد الجماعي تمثل المبدأ الذي تقوم عليه فكرة الإجماع.

رَفِعٌ

عَبْدُ الرَّحْمَنِ الْجَنْوَيِّ
أُسْكَنَهُ اللَّهُ لِلْفَزْوَارَكَ

www.moswarat.com

رَفْعٌ

عبد الرحمن البخاري
السنن لابن الفوزان
www.moswarat.com

الباب الأول

ضوابط تعيين المقصد الشرعي

رَفِعٌ

عَبْدُ الرَّحْمَنِ الْجَنْوِيِّ
الْسَّلَكُ لِلَّهِ الْغَرْوَكِيِّ

www.moswarat.com

تمهيد

إن المقصود الشرعي باعتباره يمثل إرادة الشارع من التشريع لم يكن على قدر من الظهور والوضوح بحيث يتسعى لنا انتزاع ماهيته وتحريرها من مجرد القراءة المتباينة بالمباني اللغوية للنص، وإذا كانت المقاصد العامة للتشريع تحظى بشيء من الوضوح والبيان فإن المقاصد الخاصة والجزئية تبقى ملتبسة باحتمالية كبيرة تتنازعها الأفهام، بل إنها قد (تنتهي في بعض الأحكام إلى درجة الاحتياج في العلم الإلهي الخاص بذاته كما في بعض الأحكام التعبدية)^(١). ورغم احتمالية المقاصد وضبابيتها في بعض المحال من النصوص الشرعية أو الأحكام فإن شواهد الشرع والعقل قد تظافرت في الدعوة إلى طلبها واستقصاء حدودها وضبط مراتبها فقد (دعا القرآن الكريم والسنة الفقهاء إلىبذل مزيد من الجهد في التأمل والukoof على النصوص لفهمها واستخراج ما فيها من مداخل ونتائج واستنباط دوافع التشريعات، ولم تقتصر دعوتهم إلى ذلك على القرآن والسنة، بل لقد حثهم عليه حاجتهم الفطرية إلى المعرفة وإلى الفهم، ودفعتهم إليه الدواعي الفنية لمهمتهم، ولقد كان في هذا التأمل والukoof ما يتبع لهم أن يدركوا المعنى إدراكاً أفضل، ظاهراً كان أو خفياً، وأن يوسعوا مداه في حال صمت النصوص. ولقد تجلت هذه الاهتمامات بوضوح في تراث القرنين الثاني والثالث للهجرة، وتجلت بأكبر وضوح في تراث القرون اللاحقة)^(٢)، فالبحث في المقاصد الشرعية والسعى إلى الارتقاء بها في مراتب الوضوح الممكنة شرعاً وعقلاً شيء دعا

(١) فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، عبد المجيد عمر النجاري، ص ١٤٠.

(٢) مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي، عبد المجيد تركي، ص ٨٨.

إليه القرآن وحثت عليه السنة واقتضته طبيعة التشريع نفسه.

ولقد قامت في تاريخ الاجتهد في الفقه الإسلامي الكثير من المحاولات العلمية التي تهدف إلى تأسيس المناهج والطرق التي تمكن من استخلاص المقصود الشرعي وحد ماهيته حداً واضحاً يرتفق به إلى درجة القطع أو إلى مرتبة قريبة من القطع، ورغم ما اتصف به هذه المحاولات من علمية بالغة وصرامة منطقية فإنها على كثرتها وتنوع مناهجها في النظر والاستنباط وتباين مقدماتها ومسلماتها ، وأهدافها العلمية، واختلافها زماناً ومكاناً ، فإن بعض الباحثين يسجلون أن هذه المحاولات جاءت متأثرة بكل ذلك ، مع اختلافهم في تحديد درجة ذلك الأثر أو طبيعة ذلك التأثير.

هذا مع التسليم بأن بحث الأصوليون القدماء سبل الكشف عن مقاصد الشريعة متصرف عموماً (بالجزئية تناسباً) في ذلك مع جزئية بحثهم في قضية المقاصد كما مر ذكره، ولعل أرقى مظهر لذلك البحث ما ورد في كتب الأصول من طرائق لاستكشاف العلة ليتم بها الإلحاد وهو ما عرف بمبحث مسالك العلة^(١)، إلى أن أفرد ثلاثة من علماء الأمة المقاصد بالتصنيف ، فتعرضوا للطرق التي يمكن أن تفضي للكشف عن مقاصد الشارع من التشريع في طرق عده. مع ذكرهم للضوابط والمحاذير التي يجب أن تراعى في استخدام تلك الطرق ولقد كان لهم الفضل في النص على بعض مقاصد التشريع العامة والخاصة والجزئية باستخدام تلك الطرق، وتجلّى ذلك بصورة أوضح عند كل من الإمام الشاطبي والشيخ الطاهر بن عاشور اللذان حاولا حماية هذه المسالك من إنتاج مقاصد وهمية يمكن أن تزاحم الأدلة في مجال الاجتهد من خلال ما صاغاه من ضوابط ومحاذير يمكن أن يغفل عنها في تطبيقاتها الكشفية عن مقاصد الشارع من شرعيه. وأمام القراءات المعاصرة لمقاصد الشارع التي تنطلق من المبالغة في إضفاء صفة الظرفية والتاريخية على كل جهد أصولي سابق ، خاصة المباحث التي يتذرع فصل نتائجهن فيها عن دائرة الظن كما في مباحث المقاصد ، فإن دراسة الضوابط

(١) فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب ، عبد المجيد عمر النجاش ، ص ١٤٥ .

الشرعية لتعيين ما هو مقصد شرعي مما هو ليس كذلك من المقدمات المنهجية الالزامية للوقوف على ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد.

ولما كانت المعرفة بمقاصد التشريع لن تخرج بأي حال من الأحوال عن النص أو الاستنباط، فما هو مقصود للشارع من شرع الأحكام إما أن يكون مقصدًا منصوصاً، أو مقصدًا مستنبطاً، جاء هذا الباب في فصلين:

الفصل الأول: ضوابط تعيين المقاصد المنصوصة.

الفصل الثاني: ضوابط تعيين المقاصد المستنبطة.

وفيما يلي بيان هذه الفصول:

رَفِعٌ

عَبْدُ الرَّحْمَنِ الْجَنْوِيِّ
أَسْكَنَهُ اللَّهُ لِلْفَزْوَارَكَ

www.moswarat.com

الفصل الأول

ضوابط تعيين المقصود المنصوص

تمهيد:

إن نصوص التشريع الإسلامي قد نصت على بعض المقاصد الشرعية بمختلف طرق النص في الدلالة على المعاني، ولقد حصر القدماء النص على المقاصد في ذات الأوامر والنواهي، أو في عللها المنصوصة، وطلبوها المقاصد المنصوصة في دلالات الأوامر والنواهي ابتداء، ثم فيما نص عليه من علل هذه الأوامر والنواهي، وهذه الأولوية لهذين المسلكين في التعرف على مقاصد التشريع تحديداً هي أولوية منطقية لأن الشيء يطلب من أقرب الطرق التي توصل إليه لذلك قال الشافعي رحمة الله: (متى وجدنا في كلام الشارع ما يدل على نصبه أدلة أو أعلاماً، ابتدرنا إليه وهو أولى ما يسلك)^(١).

وتتأكد أولوية النصوص في تبيان مقاصد التشريع زيادة على كونها أقرب طريق لذلك بما تمثله من ضابط للمقاصد المستنبطة، فالمقاصد المستنبطة - بمختلف طرق الاستنباط - يجب أن تتساوق شرعاً وعقلاً مع المقاصد المنصوصة وإنما اعتبرت مقاصد موهومة لم نوفق في اقتناصها، بل إن هذا التسايق بين المقاصد المنصوصة والمستنبطة تم خض عنده مسلك قائم بذاته اصطلاح الأصوليون

(١) الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، ص ٥٠٦، ت: أحمد شاكر، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.

على تسميتها (المناسبة)، فالمقاصد المنصوصة تحكم حتى في صياغة المقاصد المستنبطة وضبط معالمها.

فيعرف المقصد الشرعي ابتداء بالنص المباشر عليه كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَائِي ذِي الْقُرْبَةِ وَيَنْهَا عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعْلَمُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾^(١)، فالآية نص صريح ظاهر في مقاصد التشريع الإسلامي ، المتمثلة في العدل والإحسان وصلة الرحم... فلا يمكن أن ينازع أحد في قصد التشريع لذلك ، وكذا قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّادَ﴾^(٢)، قوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(٣)، فظاهر الآية (يفهم منه مراعاة مصالحهم فيما شرع لهم من الأحكام كلها)^(٤)، وكذا قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَلَكُنْ يُرِيدُ لِطَهْرِكُمْ وَلِيُتَمِّمَ فَعَمَّتُمُ عَلَيْكُمْ لَعْنَتَنَا شَكْرُونَ﴾^(٥)، فهذه النماذج وغيرها كثير ذكر فيها المقصد التشريعي العام بالنص الصريح الظاهر الذي لا يقبل أي تأويل لدلالته على أن ما ذكر مقصود للشارع الحكيم في تشريمه ، وهذا الضرب من النص المباشر على مقاصد التشريع موجود في نصوص السنة النبوية بصورة أوفر ، كما في قوله ﷺ: (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)^(٦) ، إضافة إلى عناية نصوص السنة ببيان بعض المقاصد الجزئية كما في قول النبي ﷺ لرجل أراد أن يتزوج امرأة: (انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما)^(٧) ، فهذا النص معلم بحفظ مقاصد النكاح المتمثلة في الدوام

(١) النحل، الآية: ٩٠.

(٢) البقرة، الآية: ٢٠٥.

(٣) الأنبياء، الآية: ١٠٧.

(٤) شرح مختصر ابن الحاجب، عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، ص ٣١٩، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٠ م.

(٥) المائدة، الآية: ٦.

(٦) المسند، كتاب، باقي مسند المكثرين، باب باقي المسند السابق، رقم ٨٥٩٥.

(٧) سنن النسائي، كتاب النكاح، باب إباحة النظر قبل التزویج، رقم ٣١٨٣. الترمذی، كتاب النكاح، باب ما جاء في النظر إلى المخطوبة، رقم ١٠٠٧. ابن ماجة، كتاب النكاح، باب النكاح، باب النظر إلى المرأة، رقم ١٨٥٥. الدارمي، كتاب النكاح، باب الرخصة في النظر إلى المرأة عند الخطبة، رقم ٢٠٧٧. أحمد، أول مسند الكوفيين، رقم ٢٠٧٧.

والاستقرار، وكذا قوله ﷺ (لا ضرر ولا ضرار)^(١)، وقوله (وضع الله الحرج)^(٢)، ودلالة هذه النصوص على مقاصد أحكامها لا تحتاج إلى أي ضبط لأنها تفضي إفشاء مبادراً إلى التعريف بالمقاصد التي ذكرتها.

وتعرف المقاصد المنصوصة أيضاً بدلالة ظواهر الأوامر والنواهي، وبدلالة علل الأحكام المنصوصة، كما نص على ذلك الإمام الشاطبي رحمه الله^(٣)، لكن دلالة هذين المسلكين في التعريف بمقاصد الشارع وغايتها من التشريع تحتاج إلى الضبط والحبس خاصة أمام القراءات المعاصرة لطرق استفادة مقاصد التشريع من نصوصه، والتي لم تعد قاصرة على (من لطف ذهنه واستقام فهمه)^(٤) وهو ما أفضى إلى غموض كبير في دلالة هذين المسلكين على ذلك، فلم تكن دلالتهما على قدر من الوضوح الذي تتوحد فيه الأفهام ويتضاءل فيه الحاجج، وهو ما يدعوني إلى محاولة صياغة بعض الضوابط التي تمكّن من انتزاع مقاصد التشريع من خلال هذين المسلكين صياغة علمية تحدّد قدر المعرفة بمقاصد الشارع التي يمكن أن تتحصل عليها باستخدام هذين المسلكين (ظواهر الأوامر والنواهي المجردة) (العلل المنصوصة) على مقاصد الشارع. ذلك ما سأعرض له إن شاء الله من خلال هذين المبحثين:

المبحث الأول: ظواهر الأوامر والنواهي المجردة وأثرها في تعين المقصود الشرعي.

المبحث الثاني: العلل المنصوصة وأثرها في تعين المقصود الشرعي.

وفيما يلي بيان هذه المباحث:

(١) سبق تخرجه.

(٢) سنن ابن ماجة، كتاب الطب، باب ما أنزل الله داء إلا أنزل معه الشفاء رقم ٣٤٢٧. الترمذى، كتاب الطب عن رسول الله، باب ما أنزل الله داء إلا أنزل له دواء رقم ١٩٦١. مسند أحمد، أول مسند الكوفيين، حديث أسامة بن شريك رقم ١٧٧٢٦. أبو داود، كتاب الطب، باب ما نزل الله داء.. رقم ١٧٧٢٥.

(٣) المواقف، الشاطبي، مج ٣ ص ١٣٤.

(٤) حجة الله البالغة، ولی الله بن عبد الرحيم الدهلوي، ، ٢٥٥ / ١، بيروت، دار الكتب العلمية، د، ت.

المبحث الأول:

ظواهر الأوامر والنواهي المجردة وأثرها في تعين المقصود الشرعي

الأوامر والنواهي هما جوهر التكليف لذلك نص أحد الأصوليين على أن (أحق ما يبدأ به في البيان الأمر والنهي، لأن معظم الابتلاء بهما، ويعرفتهما تتم معرفة الأحكام، ويتميز الحال من الحرام)^(١)، ولقد بحث الأصوليون القدماء الأمر والنهي بحثاً مستفيضاً استوعبوا فيه مراتب دلالة صيغ الأوامر والنواهي المطلقة والمقيدة وال العامة والخاصة على الأحكام الشرعية.

أما دلالة ظواهر الأوامر والنواهي المجردة على المقاصد الشرعية، أو مدى ارتباط ظواهر الأوامر والنواهي المجردة بالتعريف بالمقصود التشريعي وبيانه، فإن هذا من الجزئيات التي قل التعرض لها ولم تدل حضها الكافي من البيان والتحقيق في المصنفات الأصولية القديمة، فمن خلال استقرائي لما كتب في مبحث الأوامر والنواهي لم أعثر على إفراد لهذه الجزئية بالبحث إلا عند الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ)^(٢) الذي حاول رسم حدود لمدى اطراد التلازم بين

(١) أصول الفقه، محمد بن أحمد السرجسي، ١١/١، ت: أبو الوفاء الأفغاني، بيروت، دار المعرفة، د. ن، د. ت.

(٢) عالج الإمام الشاطبي هذه الجزئية في موضعين هما: الأول ما ذكره في المسألة السابعة من فصل الأوامر والنواهي انظر المواقف، ٤٠٤/٣، والموضع الثاني: عند اعتباره ظواهر الأوامر والنواهي من المسالك التي تعرف بها مقاصد الشارع، ١٣٤/٣.

تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي المجردة وتحقق المقصد التشريعي من الأمر أو النهي. فهل كل ما أمر به الله سبحانه وتعالى قد قصد وقوعه و المباشرة المكلف له، وهل كل ما نهى عنه قد قصد عدم وقوعه وعدم مباشرة المكلف له؟، وهل هناك استثناءات يمكن أن تدخل على هذا العموم المتعلق بالتلازم بين الأوامر والنواهي والمقاصد التشريعية في الواقع وعدم الواقع ربما تفرضها تراكيب صيغ الأوامر والنواهي، أو ملابسات الواقع (الفعل) أو عدم الواقع (الترك) المحتجفة بمحل الفعل المكلف به؟ خاصة وأن الصفة التشريعية للأمر والنهي في التشريع الإسلامي لها مدلولها الذي يخرجها عن مجردية الأمر والنهي والذي يفرض احترازاً خاصاً في التسليم بالتلازم المطلق بين وقوع المأمورات وعدم وقوع المنهيات ومقاصد الأوامر والنواهي لأن (أحكام التشريع ليست نصوصاً لغوية تفهم على أساس من قواعد النحو وأساليب البيان فحسب، بل هي قبل كل شيء تمثل إرادة المشرع من التشريع)^(١). ذلك ما سأتناوله إن شاء الله بالبحث والتحقيق في هذا المبحث من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: ماهية الأمر والنهي.

المطلب الثاني: مدى التلازم بين تطبيق الأوامر والنواهي ومقاصد التشريع.

المطلب الثالث: ضوابط تعيين المقاصد الشرعية من ظواهر الأوامر

والنواهي.

وفيما يلي هذه المطالب مفصلة:

المطلب الأول: ماهية الأمر والنهي

أعطى الأصوليون مبحث الأمر والنهي عناية خاصة في مصنفاتهم، ولا غرابة في ذلك فدلالة الأوامر والنواهي من أعظم المباحث اللغوية خطراً في أصول الفقه إذ التكليف في التشريع الإسلامي مؤسس على كلمتين هما (افعل)، و(لا تفعل)، وهذه الأهمية الخاصة تستمد حضورها من أن (خروج المكلف

(١) المناهج الأصولية في الاجتئاد بالرأي في التشريع الإسلامي، فتحي الدرني، ص ٢٧.

عن العهدة - أي عهدة التكليف - لا يمكن إلا بضبط ما تدل عليه الأوامر والنواهي حيث يكون على بينة من أمره في أداء المأمور به واجتناب المنهي عنه.^(١).

وستتضح عنابة الأصوليين بهذا المبحث من خلال التعريف بماهية كل منها.

الفرع الأول: ماهية الأمر ودلالته صيغه على الأحكام

تناول في هذا الفرع معنى الأمر ومدى دلالته صيغه على الأحكام الشرعية:

أولاً: ماهية الأمر

أ - لغة: الأمر هو الشأن، وجمعه أمور، يقال أمرته إذا كلفته أن يفعل شيئاً، وهو لفظ عام للأفعال والأقوال كلها^(٢).

ب - الأمر اصطلاحاً: عرفه الأصوليون تعاريف كثيرة^(٣) منها أنه (اللفظ

(١) تفسير النصرص في الفقه الإسلامي، محمد أديب الصالح، ٢٣٣/٢، المكتب الإسلامي، د.ن، د.ت.

(٢) معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، الراغب الأصفهاني، ص ٢١.

(٣) المحصول مع شرح نفائس الأصول، أبي بكر الرازي، ٦٤/٢، ت: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٠م. نهاية السول في شرح المنهاج، جمال الدين عبد الرحيم الإسنوبي، ٣٧٥/١، ت: شعبان بن محمد إسماعيل، بيروت، دار ابن حزم، ط ١، ١٩٩٩م. البحر المحيط، بدر الدين الزركشي، ٨٥/٢، ت: محمد تamer، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٠م. التقريب والإرشاد الصغير، أبو بكر محمد بن الطيب البقلاني، ٥/٢، ت: عبد الحميد بن علي أبو زيد مؤسسة الرسالة، ط ١، ٢٠٠٠م. شرح مختصر الروضة، نجم الدين الطوفني، ٢/٣٤٨، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، سوريا، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٨٨م. نشر البنود على مراقيي السعود، سيد عبد الله بن إبراهيم العلوي، ١٤/١، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ن، د.ت. أصول الفقه، شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي، ٦٤٢/٢، ت: مهدي محمد السرحان، الرياض، مكتبة العبيكان، ط ١، ١٩٩٩م. الإبهاج في شرح المنهاج، علي بن عبد الكافي السبكي، ٨/٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م.

الدال على طلب الفعل على جهة الاستعلاء^(١)، سواء كان هذا الطلب بصيغة فعل الأمر التي هي (افعل)، كقوله تعالى ﴿أَتَقْوِيَ اللَّهُ حَقَّ تَقْوَاهُ﴾^(٢)، أم كان بصيغة المضارع المقترب بلام الأمر كقوله تعالى : ﴿فَنَمَّ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهَرَ فَلَيَصُمُّهُ﴾^(٣)، أم كان بالجملة الخبرية التي لم يقصد منها الإخبار وإنما قصد منها الطلب كما في قوله عز وجل : ﴿وَالْمُطَلَّقُتُ يَرِيَضُنَ إِنَفْسِهِنَ ثَلَاثَةَ قُرُونٍ﴾^(٤).

هذا وقد اشترط بعض المتكلمين علو الأمر ليكون الأمر على حقيقته^(٥)، ولم يشترط ذلك ببعضهم على أساس أن الأدنى قد يأمر الأعلى ويكون مذموماً بذلك، أما تسمية ما يصدر من غير المستعلي أمرًا فهو مجاز، كما في قوله تعالى على لسان فرعون مشيراً إلى موسى : ﴿إِنَّ هَلَا لَسْجُرُ عَلَيْهِ يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِّنْ أَرْضِكُمْ يُسْخِرُهُ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾^(٦)، أي تشieren، فالصفة في التعرض والالتماس لا تسمى أمراً^(٧)

ثانياً: دلالة صيغة الأمر على الأحكام ومراتبها:

لقد بحث الأصوليون في دلالة صيغة الأمر على ذات المعاني التي تتضمن الأحكام ودرجتها في المشروعة من إيجاب، أو ندب، أو إباحة. كما بحثوا في دلالة صيغة الأمر على ما يعتري الأحكام السابقة على اختلاف درجتها في المشروعة من أوصاف أخرى لصيغة بذات المأمور به كالغور في مباشرة المأمور به أو التراخي عن ذلك، أو لزوم تكرار فعل المأمور به أو الاقتصار على المرة^(٨)... إلى غير ذلك من الدلالات التي تقتربن بالأمر المطلق (المجرد من

(١) شرح مختصر المتنبي، الإيجي، ص ١٦٢.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٠٢.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٢٨.

(٥) نهاية السول، الإسنوي، ٣٧٥/١.

(٦) الشعراء، الآيات: ٣٤، ٣٥.

(٧) أصول الفقه، محمد الخضري، ص ٢٤٢، تونس، دار المعرف، ط: ١٩٨٩ م.

(٨) نهاية السول، الإسنوي، ١/٤٣٤. الإيهاج في شرح المنهاج، السبكي، ٩/٢. التقريب =

القرائن) أو المحرف بالقرائن اللفظية أو الحالية في أصل اللسان العربي، (ولما كانت أنظار العلماء كثيراً ما تختلف في وجود هذه القرائن وعدم وجودها، وفي فهمهم لها كانت معرفة ما تدل عليه الأوامر الواردة في النصوص الشرعية من الوجوب أو غيره مجالاً للاجتهداد ومحلاً للخلاف أيضاً بين العلماء^(١)، ولقد استهلقت هذه الجزئيات جهداً كبيراً من التفكير الأصولي عند القدماء كما يتجلى ذلك في مصنفاتهم التي أوغلت بأدأة البحث في الكثير من دقائق اللغة ونواودرها والتي لا نجد لها نظيراً من البحث عند اللغويين مع أن ذلك من صميم اختصاصهم ولهذا كان للجهد الأصولي في ذلك (فعالية متميزة في توسيع بعض المباحث اللغوية وفي تعميق علم الدلالة خاصة)^(٢).

أما دلالة صيغ الأوامر على مقصود الشارع وضوابط ذلك، فهذا ما أتناوله إن شاء الله في الفرع الثاني من هذا المبحث.

الفرع الثاني: ماهية النهي:

النهي في أصل اللغة معناه المنع أو الزجر عن الشيء وعليه قوله تعالى: ﴿أَرَيْتَ الَّذِي يَنْهَا عَبْدًا إِذَا صَلَّى﴾^(٣)، وهو من حيث المعنى لا فرق أن يكون بالقول أو بغيره.

أما في اصطلاح الأصوليين: فهو طلب كف عن فعل على جهة الاستعلاء^(٤) ويخرج بهذا التعريف الأمر لأنه ليس بطلب كف، كما يخرج

= والإرشاد، البقلاني، ٧/٢. شرح نفائس الأصول على المحسوب، شهاب الدين القرافي، ٦٨/٢. الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، أبو الوليد الباقي، ص ١٧٠، ت: محمد علي فركوس، السعودية، المكتبة المكية ط ١، ١٩٦٦.

(١) استنباط الأحكام من النصوص، أحمد الحصري، ص ٦٣، بيروت، دار الجيل، ط: ٢، ١٩٩٧ م.

(٢) مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون ستوارت مل، محمود يعقوبي، ص ٨٠، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٩٤ م.

(٣) سورة العلق، الآية: ١٠.

(٤) مختصر المنتهى مع شرح العضد، ابن الحاجب، ص ١٧٧. شرح مختصر الروضة، =

الالتماس والدعاء لأنه لا استعلاء فيهما، وعرفه الحنفية بأنه (طلب مقتضى الامتناع عن إيجاد الفعل على أبلغ الوجه، معبقاء اختيار للمخاطب فيه)^(١)، وهذا التعريف هو نفسه التعريف الأول لكن مع زيادة قيد يتمثل في بقاء الاختيار للمنهي في مبasherة المنهي عنه، وهذا القيد له دلالة كبرى تمثل في أثره في قواعد الفساد والبطلان التي اتجه الأحناف في تقريرها وجهة خاصة^(٢).

وأساليب النهي تكون بصيغة النهي المعتادة كقوله تعالى : «وَلَا تَقْرِبُوا مَا لَيْتُمْ إِلَّا بِأَنَّكُمْ هُنَّ أَحْسَنُ»^(٣) ، وقد تكون لفظ التحرير كقوله تعالى : «خُرِّمَتْ عَيْنَكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمْ...»^(٤) ، وقد تكون نفي الحل مثل قوله تعالى : «إِنَّمَا يَنْهَا الَّذِينَ أَمَنُوا لَا يَحْلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْبُوَ النِّسَاءَ كَرَهًا»^(٥) ، وقد تكون بمجرد الأمر الدال على الترك كقوله تعالى : «وَذَرُوهُمْ ظَاهِرًا أَلَيْسُ بِأَنَّهُمْ يَأْتِنُونَ»^(٦) .

والنهي إما أن يكون صريحاً أو غير صريح :

أ - النهي الصريح: كي يكون النهي صريحاً لا بد أن يكون لفظاً، وأن يكون، متضمناً معنى الكف في اللغة، وأن يكون على سبيل الاستعلاء، والصيغة التي تتوفر فيها هذه الشروط هي صيغة (لا تفعل)، وكل فعل مضارع مجزوم^(٧)، وما سقته من تعريف سابق للنهي هو خاص بالنهي الصريح.

= الطوفي، ٤٢٩/٢. البحر المحيط، الزركشي، ١٥٢/٢.

(١) أصول الفقه، السرخسي، ٩٧/١.

(٢) انظر بحثي (التعليق المقاuchiي لأحكام الفساد والبطلان في التصرفات المشروعة وأثره الفقهى)، رسالة ماجستير غير منشورة، أشرف عليها الدكتور إسماعيل يحيى رضوان، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية جامعة باتنة، ١٩٩٧ م.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ٣١.

(٤) المائدة، الآية: ٣.

(٥) النساء، الآية: ١٩.

(٦) الأنعام، الآية: ١٢٠.

(٧) تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، الحافظ العلائي ص ١٥٨ ، ت: إبراهيم محمد سلقيني، دمشق، دار الفكر، ط: ١، ١٩٨٢ م.

ب - النهي غير الصريح: هو اقتضاء الكف عن الفعل بغير الصيغة المذكورة ومن أمثلته^(١):

١ - الخبر المقصود به النهي: كقوله تعالى: «خَرَّمْتُ عَيْنَكُمُ الْبَيْتَةَ وَالدَّمَ وَحَمَّمْتُ الْجِنَّيْرَ وَمَا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ»^(٢)، فإن المعنى لا تأكلوا من هذه الأطعمة.

٢ - صيغة الأمر الدالة على النهي: كقوله تعالى: «إِنَّا أَخْرَثْنَا الْبَيْتَرَ وَالْبَيْسِرَ وَالْأَنْصَابَ وَالْأَذْلَمْ رِبْعَتْ مِنْ عَلَى الشَّيْطَنِ فَاجْتَنَبُوهُ»^(٣).

٣ - نفي الحل: كقوله تعالى: «لَا يَجِدُ لَكُمْ أَنْ تَرْثُوا إِلَسَاءَ كَرْنَاهَا»^(٤).

المطلب الثاني: مدى التلازم بين تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي ومقاصد التشريع

سأعرض إلى هذه القضية من خلال تصوير المسألة ليتبين محل النزاع لأن محل النزاع متناهي في الدقة والغموض، ثم بعد ذلك أعرض اتجاهات العلماء في هذه المسألة وفيما يلي بيان ذلك:

الفرع الأول: صورة المسألة

الأصوليون القدماء لم يبحثوا في مدى دلالة صيغة الأمر والنهي المجرد على مقصود الشارع^(٥) كما سبق أن أشرت، وذلك يعود ربما إلى أن مبحث المقاصد قد قلت العناية به في ذلك الزمن كما يعود أيضاً إلى التلازم المنطقي الذي تفرضه طبيعة

(١) المرجع نفسه.

(٢) المائدة، الآية: ٣.

(٣) المائدة، الآية: ٩٠.

(٤) النساء الآية: ١٩.

(٥) ومع ذلك فإن أحد الباحثين المعاصرین يذهب إلى تفسير جهود الأصوليين ومباحthem في الأوامر والنواهي في علم أصول الفقه بأنها (تعكس رغبة واضحة في تقويت الفرصة على كل من يدعى قراءة النص المؤسس للشرعية في الإسلام بعيداً عن قوانين التأويل المتبعة في طرق الاستنباط بقواعدها اللغوية والشرعية) وحسب وجهة النظر هذه فإن جهود الأصوليين في ذلك ما هي إلا حماية للنصوص من الأفهام المغرضة أو الموجهة. انظر: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، عبد المجيد الصغير، ص ١٨٣.

اللغة بين صيغة الأمر وإرادة وقوع المأمور به من الأمر، أو صيغة النهي وعدم إرادة وقوع المنهي عنه من الناهي، فالامر يقصد وقوع المأمور به والناهي يقصد ترك المنهي عنه، ولقد أشار الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) إلى أن هذا التلازم (وجه ظاهر)^(١) وفصل هذا التلازم في موضع آخر فنص على أن (الأمر والنهي يستلزم طلباً وإرادة من الأمر فالأمر يتضمن طلب المأمور به وإرادة إيقاعه. والنهي يتضمن طلب ترك المنهي عنه وإرادة لعدم إيقاعه، مع هذا ففعل المأمور به وترك المنهي عنه يتضمنان أو يستلزمان إرادة بهما يقع الفعل أو الترك أو لا يقع)^(٢).

هذا هو الأصل العام الذي يحكم المسألة لأن (كل معنى يتبادر إلى العقل من اللفظ لغة يمثل مبدئياً إرادة المشرع، فيجب العمل به، فهو حجة لذلك، ولا يجوز صرف هذا المعنى إلى معنى آخر، لأن هذا إلغاء لإرادة الشارع واستبدال إرادة المجتهد بها، وهو لا يجوز مطلقاً)^(٣)، لكننا مع ذلك نجد أفراداً من تطبيقات الأوامر تكون مناقضة لمقصود الشارع على اختلاف درجات المناقضة، أو على الأقل غير محققة لها بالصفة التي تتحقق لو تم التطبيق في الظروف العادية، ومثال ذلك ما لو طبق مقتضى الأمر بقطع يد السارق حال الماجاعة لذلك نتساءل، هل وقوع الفعل الذي يقتضيه الأمر أو عدم وقوع الفعل الذي يقتضيه النهي مقصود شرعي في ذاته؟ أم أن المقصود الشرعي هو ما يتحققه وقوع المأمور به، وما يتحققه عدم وقوع المنهي عنه فيلزم عن ذلك أن لا يكون وقوع المأمور به هو المقصود التشريعي إذا لم يؤد إلى ثمرته وكذلك الحال في المنهي عنه؟^(٤).

وهذا السؤال يقودنا إلى التساؤل عن العلاقة بين الأوامر والنواهي الشرعية وملابسات الواقع بالنسبة للأوامر أو عدم الواقع بالنسبة للنواهي التي يمكن أن تؤثر في تحقق الشمرة أو عدم تتحققها على فرض أن مباشرة المأمورات وتجنب المنهيات ليس هو ذات الثمار (المقصود) بل هو مجرد وسيلة لذلك. فتصور هذه

(١) الموافقات، الشاطبي، ٣، ١٣٤ / .

(٢) المرجع نفسه

(٣) المناهج الأصولية، الدرني، ص ٤٦.

(٤) فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، النجار، ص ١٥١.

العلاقة وحدودها هو الذي يقودنا إلى الفصل في مسألة التلازم بين تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي وتحقق مقاصد التشريع.

الفرع الثاني: اتجاهات الأصوليين في المسألة

من خلال استقرائي لما كتب في المسألة عند من أعطوا مبحث المقاصد عناية خاصة سواء من القدماء أو المعاصرین وجدت أن المسألة يتنازعها نظران:

النظر الأول: هو اتجاه يرى التلازم المطلقاً بين تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي والمقاصد التشريعية بغض النظر عن ملابسات الواقع بالنسبة للمأمورات أو عدم الواقع بالنسبة للمنهيات، وهو قريب من حرفة الظاهرية في التعامل مع النصوص^(١)، كما أنه يعتمد على أن ذات الوسيلة مقصودة بغض النظر عن إفضائها للمقصود ولذلك شوأهـ في الشرع كما في إمارـ الموسى على رأس من لا شـر لهـ في الحجـ.

النظر الثاني: يخصص هذا التلازم بين تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي وتحقق مقاصد التشريع بالالتفات إلى المعاني والعلل المصلحية، فينظر إلى ملابسات التطبيق في مباشرة المأمور به وتجنب المنهي عنه وما يمكن أن يترتب عنه من مآلات فلا يحكم بمشروعية الفعل المأمور به في جميع الحالات وتحت كل الظروف حتى في الحالات التي لا يتحقق فيها الفعل المصلحة التي شرع من أجلها، أو أن يكون تحقيق الفعل لهذه المصلحة (المقصد) يترتب عليه فوات مصلحة أهم أو حصول ضرر أكبر، وكذلك الحال بالنسبة للنهي فإنه (لا يقف عند ظاهره فيحكم بعدم مشروعية الفعل في جميع الحالات وتحت كل الظروف حتى إذا أدى ذلك إلى حصول مفسدة أشد من المفسدة التي قصد بالمنع من الفعل درأها)^(٢)، وهذا خاص بأحكام المعاملات التي اتضحت مقاصدـها وظهرـت عللـها، أما أحكـامـ العـبـادـاتـ فيـكـفـيـ فيهاـ بـالـتطـبـيقـ المـباـشرـ لـظـواـهرـ الأوـامرـ وـالـنـواـهيـ.

(١) الأحكـامـ فيـ أـصـولـ الأـحـکـامـ، ابنـ حـزمـ الـظـاهـريـ، ٢٦٩ـ/٢ـ مصرـ، دارـ الـحدـيثـ، طـ ١ـ، ١٩٨٤ـ.

(٢) نـظرـيـةـ المـصلـحةـ فيـ التـشـرـيعـ الإـسـلامـيـ، حسينـ حـامـدـ حـسـانـ، صـ ١٩٥ـ.

وفيما يلي عرض لهذين النظرين في الأوامر الصريحة كما حصرها الإمام الشاطبي.

أ - عرض النظر الأول:

إن المقاصد الشرعية متلازمة مع تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي تلزماً مطلقاً فلا فرق بين أمر أو نهي ونهي، كقوله تعالى: «فَاسْعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ»^(١)، مع قوله تعالى «وَدَرُوا الْبَيْعَ»^(٢)، فالمقصد من الأمر الأول هو السعي إلى الجمعة و مباشرة ذلك من المكلف مقصود في ذاته من الشارع، والمقصد من الأمر الثاني هو ترك ذات البيع وامتناع المكلف عنه في ذلك الظرف - وقت الجمعة - مقصود في ذاته للشارع، وكذلك قوله ﷺ: (لا تصوموا يوم النحر)^(٣) مع قوله: (لا تواصلوا)^(٤)، فالمقصد التشريعي من النهي هو ذات ترك المنهي عنه عدم صيام يوم النحر وعدم مواصلة الصيام مقصد شرعي.

- أدلة هذا النظر:

ذكر الإمام الشاطبي بعض الأدلة التي يستند إليها هذا النظر، وفيما يلي عرض لأهمها:

(١) الجمعة، الآية: ٩.

(٢) الجمعة، الآية: ٩.

(٣) البخاري كتاب الصوم، باب صوم يوم النحر، رقم ١٣٥٥. مسلم، كتاب الصيام، باب النهي عن صوم يوم الفطر ويوم الأضحى، رقم ١٩٢٢، ١٩٢٣. أبو داود، كتاب الصوم، باب في صوم العيددين، رقم ٢٠٦٤. أحمد، باقي مسند المكثرين، مسند أبي سعيد الخدرى، رقم ١٩٢٤، ١١٧٩.

(٤) البخاري، كتاب الصيام، باب الوصال ومن قال ليس في الليل صيام، رقم ١٨٢٥، ١٨٢٧، ١٨٣١. الترمذى، كتاب الصوم عن رسول الله، باب ما جاء في كراهة الوصال للصائم، رقم ٧٠٩. أبو داود كتاب الصوم، باب في الوصال، رقم ٢٠١٤، أحمد باقي مسند المكثرين، مسند أبي هريرة، رقم ٧٤٥٤. الدارمى، كتاب الصوم من باب النهي عن الوصال، رقم ١٦٤٢، ١٦٤٣.

أولاً - الأدلة النقائية:

النصوص الشرعية المرروية عن النبي ﷺ، والتي كان يأمر فيها أصحابه بالتمسك بظواهر الأوامر والنواهي، حتى وإن كانت ملالاتها توحى بأنها ليست مقصودة للشارع، ويعرف ذلك بعدم اتساقها مع أصول الشريعة التي ترفض المعنى المتبادر فهمه من نصوص الأوامر والنواهي. ومن ذلك ما روي عن النبي ﷺ أنه (خرج على أبي بن كعب وهو يصلّي، فقال عليه الصلاة والسلام: (يا أبي. فالتفت إليه ولم يجبه، وصلّى فخفف ثم انصرف، فقال رسول الله ﷺ: ما منعك أن تجنبني إذ دعوتك؟). فقال: يا رسول الله كنت أصلّي، فقال: (أفلم تجد فيما أوحى إلي **﴿أَسْتَجِبُوا لِلَّهِ وَلِرَسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحِبِّيكُمْ﴾**^(١)). فقال: بلا يا رسول الله ولا أعود إن شاء الله^(٢)) فهذا توجيه منه عليه الصلاة والسلام وإشارة إلى (النظر لمجرد الأمر وإن كان ثم معارض)^(٣) وهذا المعارض هو ما يتربّع عن الاستجابة لأمر النبي ﷺ من انتهاك لقداسة الصلاة، ورغم أن هذا الصحابي الجليل قد حاول أن يوقف بين الأمرين وهما المحافظة على قداسة الصلاة والاستجابة لأمر النبي ﷺ بأمكن الطرق وذلك بالاستمرار في الصلاة مع العجلة والتخفيف كما جاء في الأثر إلا أن النبي ﷺ عاتبه على ذلك وأكّد له ضرورة التمسك بظاهر الأمر متحجّاً بعموم الآية السابقة.

ثانياً - الأدلة العقلية:

١ - إن القول بعدم تلازم تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي ومقاصد التشريع، يلزم عنه طلب المقاصد في غير الأوامر والنواهي، وهذا لا ينضبط بمعيار لأن

(١) الأنفال، الآية: ٢٤.

(٢) البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب أمر الكتاب قوله ولقد أتيك، رقم ٤٠١٤، ٤٣٣٤. الترمذى، كتاب فضائل القرآن عن رسول الله، باب ما جاء في فضل فاتحة الكتاب، رقم ٢٨٠٠. السائى، كتاب الافتتاح، باب تأويل قول الله عز وجل وقد أتيتك سبعاً... رقم ٩٠٤. أبو داود، كتاب الصلاة، باب فاتحة الكتاب، رقم ١٢٤٦. أحمد، باقى مستند المكثرين، رقم ٨٩٧٧.

(٣) المواقفات، الشاطئي، ٤٠٥/٣.

مقاصد التشريع إذا طلبت في غير تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي تصبح إمكانية تحصيلها أو تتحققها إمكانية مستبعة للجهل بمحملها، وتوضيح ذلك (أن المصلحة وإن علمناها على الجملة فنحن جاهلون بها على التفصيل)^(١) ومثال ذلك المصلحة المبادرة من مقصود حد الزنى هي الزجر إجمالاً، لكن كون الزجر يقع في المحسن بالرجم تحديداً دون غيره من وسائل الإعدام الأخرى، فهذا مما لا يمكن أن نقف فيه على وجوه المصلحة تحديداً، ويلحق بذلك سائر الأحكام معقولة المعنى، أما أحكام العبادات فهي أخرى بهذا النظر، فلا مناص من الوقوف عند تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي للظفر بمقاصد التشريع لأن طلبها في غير ذلك نتيجته الحتمية هو عدم تحصيلها.

٢ - إن الأوامر والنواهي تتضمن معاني تعبدية واضحة، وهذه المعاني التعبدية تتحصل بمجرد الانصياع لظواهر الأوامر والنواهي، أما إذا كانت المصالح المعقولة المعنى للأوامر والنواهي تتعارض مع تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي وجب إهمالها وإبطال مقتضها لأن تحصيل ما هو مقطوع بتحصيله وهو المعنى التعبدى الذى يتحصل ويتحقق بمجرد الانصياع أولى من غيره الذى يبقى أمر تحصيله في منتهى الظن.

ب - عرض النظر الثاني:

إن التلازم بين تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي المجردة وتحقيق مقاصد التشريع لا يؤخذ على إطلاقه، ولا بد أن نستعين بالاستقراء^(٢) لتعيين عين المصلحة المقصود للشارع تحصيلها، والتي قد لا تكون في فعل ظاهر المأمور به أو ترك ظاهر المنهي عنه، فإن المفهوم من قوله تعالى ﴿فَأَسْعِوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾^(٣) أن (مقصوده الحفظ على إقامة الجمعة وعدم التفريط فيها، لا الأمر إليها بالسعى فقط، قوله: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾^(٤) جار مجرى التوكيد لذلك بالنهي عن ملابسة الشاغل

(١) الموافقات، ٣ / ٤٠٩.

(٢) انظر مسلك الاستقراء في حد المقاصد الشرعية في هذا البحث ص

(٣) الجمعة، ٩.

(٤) نفس الآية.

عن السعي، لا أن المقصود النهي عن البيع مطلقاً في ذلك الوقت على حد النهي عن بيع الغرر، أو بيع الربا، أو نحوهما^(١). فالمعنى من النهي عن البيع وقت صلاة الجمعة يختلف تماماً عن المعنى من النهي عن بيع الغرر^(٢). ولعل أصرح مثال في عدم تلازم تحقق المقاصد الشرعية مع تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي (الوصال) في الصيام فقد واصل السلف الصالح الصيام مع علمهم بالنهي عنه (تحققاً بأن مغزى النهي الرفق والرحمة لا أن مقصود النهي عدم إيقاع الصوم ولا تقليله)^(٣).

- أدلة هذا النظر:

لقد جاء النهي عن صيام الوصال، ومع ذلك واصل عليه الصلاة والسلام بأصحابه حين نهاهم عنه، ولو أخذنا بظاهر النهي يلزم عن ذلك أمران:

الأول: أن الصحابة عارضوا النبي ﷺ، إذ نهاهم ولم ينتهوا وهذا اللازم باطل، إذ لا يصح ذلك في حقهم.

الثاني: أن الأخذ بمجرد ظاهر صيغة الأمر أو النهي يلزم عنه امتناع الكثير من البيوع الجائزة، مثل بيع الأصول المغيبة كالجوز واللوز والقسطن وغير ذلك مما خالطه الغرر، ولم يأت فيه نص بالجواز، لأن النهي يشمله بمجرد ظاهر

(١) الموافقات، الشاطبي، ٤١٣/٣.

(٢) قال الغزلي رحمه الله في قوله تعالى: «فَاسْعُوا إِنْ ذَكَرَ اللَّهُ وَذَرُوا الْبَيْعَ»، توضيحاً للفرق بين طبيعة الأمر بالسعي إلى الجمعة، وبين طبيعة النهي عن البيع (فهو نهي عن البيع، وحكمنا بأنه غير منهي عنه لعينه، بدلالة عرفت من سياق الآية: فقط، وهو أن الآية: سيقت لمقصد، وهو بيان أمر الجمعة، فلا يليق به أن يذكر إباحة البيع وحضره لأمر يرجع إلى البيع في إدراجه، فكان التعرض للبيع من الوجه الذي يتعلق به، وهو: تضمنه ترك السعي الواجب، فيتعذر التحرير إلى الإجارة والتکاح والأقوال والأعمال المانعة، مع الحكم بصحة البيع وسائر التصرفات لأن النهي لا يلاقيها، ولا دليل سوى ما عرف من سياق الآية)، انظر: أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخل ومسالك التعليل، ص ٣٥، ت: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٩ م.

(٣) الموافقات، الشاطبي، ٤١٣/٣.

اللفظ فتعين تخصيصه بالمعنى المصلحي، لذلك فإن التطبيق غير المتبصر لظواهر الأوامر والنواهي قد لا يؤدي إلى تحقيق مقاصد التشريع.

الفرع الثالث: الترجيح بين هذين الاتجاهين

إن الإمام الشاطبي رحمه الله هو من تولى بسط هذين الاتجاهين دون غيره من الأصوليين، وبعد أن عرضهما اختار الاتجاه الثاني، واصفاً الأول بأن (غيره أرجح منه)^(١)، فإصابة المقاصد التشريعية قد لا تكون في تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي، ومع ثبوت هذه الإمكانية يلزم عن ذلك أن التلازم بين تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي وتحقق مقاصد التشريع لا يكون على إطلاقه، ويتأكد هذا النظر في أحكام المعاملات مع ما تطرحه هذه النتيجة من حماية منطقية لأصحاب الأهواء الذين يتذرعون بها لإفراج التشريع من محتواه.

في حين أنها نجد الإمام الشاطبي في النص على الطرق التي تعرف بها مقاصد الشارع يذكر على رأسها (ظواهر الأوامر والنواهي المجردة) مما يوحى بأن هناك تعارض ظاهر بين ما اختاره سابقاً وبين نصه على هذا المسلك الظاهري.

إذا سلمنا بأن التلازم بين تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي وتحقق مقاصد التشريع لا يكون على إطلاقه، فإن دلالة الأوامر والنواهي المجردة على المقاصد الشرعية بالبيان والتعریف لا يكون حتماً على إطلاقه أيضاً، وربما تنبه الإمام الشاطبي لهذا التعارض فاحتاط لدفعه بتقييد الأوامر والنواهي بصفتين هما الابتدائية، والتصريحية.

أ - الصفة الابتدائية في الأمر والنهي: قيده الإمام الشاطبي بهذه الصفة تحرزاً من الأمر أو النهي الذي قصد به غيره كقوله تعالى: «فَاسْعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا آَبَيْعَ»^(٢)، فإن النهي المتعلق بالبيع ليس نهاية مبتداً بل هو مجرد تأكيد

(١) الموافقات، الشاطبي .٨٦/٣

(٢) الجمعة، الآية: ٩.

(٣) الموافقات، .١٣٤/٣

للأمر بالسعي ، فالبیع ليس مقصوداً بالنهی قصداً أولیاً^(١) ، (وما شأنه هذا فی فهم
قصد الشارع من مجرد نظر و اختلاف)^(٢) .

ب - الصفة التصریحیة فی الأمر والنهی : وقد الشاطبی الأوامر والنواهي
بهذه الصفة احترازاً من الأوامر والنواهي الضمنية، كدلالة الأمر عن النهي عن أضداد
المأمور به. يضاف إلى ذلك قيد مذكور في صياغة المسلك وهو (التجدد من القرائن)
لذلك لم ينتبه له بعض المعاصرین ممن اهتموا بهذه المسألة إذ وجود العلل أو
المعانی المصلحیة من القرائن التي تبین هل المقصد في تطبيق ظاهر الأمر أو أن
المقصد ما يؤدي إليه ظاهر الأمر، وهو تفريق واضح بين اطراد هذا التلازم في أحكام
العبادات وعدم اطراده في أحكام المعاملات استناداً إلى اختلاف طبيعة كل منهما
لذلك فالإمام الشاطبی كان متسقاً تماماً بين ما قرره من عدم التلازم بين تطبيق ظواهر
الأوامر والنواهي وتحقیق مقاصد التشريع، وبين نصه على كون ظواهر الأوامر
والنواهي مسلکاً من مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة.

هذا وقد انتقد بعض الباحثین المعاصرین اعتبار الإمام الشاطبی ظواهر
الأوامر والنواهي المجردة طریقاً من طرق الكشف عن مقاصد التشريع ببعض
المأخذ التي ذكرها فيما یلي :

١ - بعد أن عرض الباحث عمر عبد المجید النجار مسلك ظاهر الأمر
والنهی المجرد اعتبره بأن (هذا المعنى لا يكون صحيحاً مطلقاً إلا في
صورته المجردة إذا ما نظرنا إلى مقتضى الأمر وهو الواقع بقطع النظر عن
تحقیقات هذا الواقع، أما إذا نظرنا إلى هذه التحقیقات فهل یصح القول بأن كل
تطبیق فعلى للأمر هو في ذاته مقصود للشرع والحال أننا نجد أفراداً من تطبیقات
الأوامر تكون مناقضة لمقصود الشارع أو على الأقل غير محققة لها؟ . وذلك كما
إذا طبق مقتضى الأمر بقطع يد السارق في حال المحاجة وهو ما يجعلنا نتساءل:
هل وقع الفعل الذي یقتضيه الأمر مقصود شرعی في ذاته أو أن المقصود الشرعی
هو ما یتحققه ذلك الواقع، فلا یكون الواقع مقصداً إذا لم یؤد إلى ثمرة؟)^(٣)

(١) المرجع نفسه.

(٢) فصول بالفکر الإسلامي في المغرب، النجار، ص ١٥٠.

وقد لجأ بسبب هذا الفرض إلى تقدير أن (مقصد الشارع من ظاهر الأمر هو إيقاع المأمور به من جهة الانصياع للأمر الإلهي والتسليم له وهو مقصد عام لا تنقضه جزئيات من التحقيقات قد لا تكون مؤدية إلى مقصد من المقاصد...)^(١).

في حين أن نص الشاطبي على كون ظاهر الأمر والنهي المجرد مسلكاً من مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة لم يغفل فيه عن تحقيقات الأوامر والنواهي لذلك نص في البداية على أنه لا بد من المزاوجة بين المعاني والظواهر، وأنه لا بد من اعتبار الأمرين جميعاً على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمه أكثر العلماء الراسخين، فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع^(٢). كما أن الشاطبي نص في موضع آخر على أن الصحابة ^{رض} لم ينتهوا عن الوصال مع نهيه ^{رس} عن ذلك، ولا علة لذلك سوى عدم الاقتصار على ظواهر الأوامر والنواهي، فتطبيق النهي عن الوصال، وتطبيق القطع عام المجائعة في كل منها اقتصار على ظاهر اللفظ دون الالتفات إلى المعنى الذي يفهم بأشياء أخرى من القرائن والأحوال.

٢ - كذلك انتقد الباحث عز الدين بن زغيبة هذا المسلك بعدم استغرافه لطاعة النصوص في الكشف عن مقاصد الشارع، واعتبر أن الإمام الشاطبي قد وقع في تناقض واضح (بين ما قرره في باب الرخص في كتاب الأحكام من أن حكم الرخصة الإباحة مطلقاً من حيث هي رخصة وأكده هذا في عدة مواضع... وبين ما قرره في هذا المسلك لأن النتيجة الاحتمالية لهذا التناقض هي إخراج الرخص من دائرة المقاصد لأن الأمر أيّاً كان نوعه - وبغض النظر عن القيود التي وضعها الإمام الشاطبي - ومهما امتد مجاله لا يزيد استيعابه عن الوجوب والندب، والنهي بنفس الصورة لا يزيد استيعابه عن التحريم والكرابة، والرخص التي تشغل منطقة المباح على رأيه والتي تمثل أساساً في المقاصد لا

(١) المرجع نفسه.

(٢) المواقف، الشاطبي، ١٣٤/٣.

(٣) طرق إثبات المقاصد الشرعية عند الإمام الشاطبي، عز الدين بن زعية، ص ١٧٧، مجلة

يصلها هذا المسلك من الطرفين ولهذا كان مؤداه ناقصاً^(١).

والحقيقة أن الإمام الشاطبي في النص على هذا المسلك لم يقل بأن هذا المسلك يغطي كل المقاصد، وإنما فلا معنى لبقية المسالك الأخرى، فمادام الرخص في الكشف عن المقاصد هو أداء مستقل سقف عليه من خلال مسلك الاستقراء إن شاء الله.

المطلب الثالث: ضوابط إدراك المقاصد الشرعية من مجرد ظواهر الأوامر والنواهي.

بعد عرضي لمذاهب العلماء الذين بحثوا في المقاصد الشرعية وتصفح حججهم وأثار هذه المذاهب في الواقع، لا بد من حصر الضوابط التي تقود إلى انتزاع المقصود الشرعي من خلال ظواهر الأوامر والنواهي المجردة خاصة بعد التأكد التام من التلازم النسبي بين تطبيق الأوامر والنواهي وتحقيق المقاصد الشرعية، على أنه ينبغي التنبيه إلى أن هذه الضوابط تقوم أساساً على التزام الموازنة التامة بين مدلول ظاهر اللفظ وما يحتف به من قرائن الأحوال، لأن الإنصاف يقتضي أنه لا سبيل إلى استفادة اليقين من هذه الدلائل اللغوية، إلا إذا اقترن بها قرائن تفيد اليقين سواء كانت هذه القرائن مشاهدة أو كانت منقوله إلينا بالتواتر يمكنها أن توجه الاستدلال^(٢) كما في مواصلة النبي ﷺ الوصال بأصحابه مع نهيه عنه، فاقتصرت مواصلة الصيام وعدم التأنيب مع النهي، فرينة تعين على فهم المقصود الشرعي من النهي.

لذلك فإن الموازنة بين مدلول ظواهر الأوامر والنواهي وما يحتف بها من قرائن سواء كانت لفظية أو عقلية أو حالية (ينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بلفاظ صريحة أو مع قرائن من ذلك الجنس أو من جنس آخر حتى

الموافقات، المعهد الوطني العالي لأصول الدين، الجزائر، ع : ١.

(١) البرهان في أصول الفقه، الجوني، ١٣٣/١. الاستدلال عند الأصوليين، أسعد عبد الغني السيد الكفراوي ص ١٩، مصر، دار السلام، ط ١، ٢٠٠٢ م.

(٢) المستصفى، الغزالى، ص ١/١٧٠.

توجب علمًا ضروريًا بفهم المراد أو توجب ظنًا^(١)، أما إذا تجردت الأوامر والنواهي من القرائن، فإن تطبيق ظاهرها هو المقصود شرعاً، وذلك أسلم فهذه الموازنة هي ما يقوم أساساً يكون (عليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصود الشارع)^(٢) من مجرد ظواهر الأوامر والنواهي.

وفيما يلي محاولة لصياغة بعض الضوابط التي توجه كيفية استفادة المقاصد الشرعية من ظواهر الأوامر والنواهي الشرعية مهما تطورت الظروف وتعددت المستجدات، فهذه الضوابط التي اجتهد الأصوليون في التنبية لبعض أصولها محكومة بمنطق العقل وأصول الشرع، ولا أثر فيها لأية صفة ظرفية أو تاريخية.

الضابط الأول: أصل التلازم بين مقاصد التشريع وظواهر الأوامر والنواهي

إن الأصل العام هو التلازم المطلق بين تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي وتحقيق مقاصد التشريع ومثلتها في الواقع، لأن هذا شيء تفرضه طبيعة اللغة وطبيعة الشرع. وهذا العموم هو ما عناه الإمام الشاطبي بقوله (وهذا وجه ظاهر)، وهذا الأصل هو الذي دعا الإمام الجويني^(٣) (ت ٤٧٨هـ) إلى الجزم بأن (من لم يتغطى لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة)^(٤)، فالأمر يقتضي فعل المأمور به وذاته وقوع الفعل مقصود للشارع وعدم إيقاعه مخالفًا لمقصوده، وكذلك النهي مقتضى لنفي الفعل فذات الكف عن المنهي عنه مقصود للشارع هذا هو (الأصل الشرعي)^(٥). ويتأكد هذا الضابط

(١) الموافقات، الشاطبي، ١٣٤/٣.

(٢) الجويني (٤٩٠ - ٤٧٨هـ): عبد الملك بن يوسف بن عبد الله بن محمد الجويني، النيسابوري يعرف بإمام الحرمين طاف بيلدان كثيرة ناشراً للعلم ولهم مؤلفات كثيرة منها: البرهان في أصول الفقه غيث الأمم في التباث الظلم، الكافية في الجدل، ترجمته في طبقات الشافعية، ٢٥٥/٢، طبقات الشافعية الكبرى، ١٦٥/٥، وفيات الأعيان، ١٦٧/٣.

(٣) البرهان في أصول الفقه، عبد الملك الجويني، ١، ١٠١.

(٤) الموافقات، الشاطبي، ١٣٤/٣.

بما يتضمنه من تحوط بالغ من أن يقع الإخلال في إيقاع مقتضيات الأوامر والنواهي الشرعية استناداً إلى أن المقصود الشرعي لا يكون في ذات الإيقاع بل في الثمرة التي لم تعد تتحقق بالإيقاع وهذا هو اتجاه الباطنية في القديم (الذين سوغوا لأنفسهم الخروج عن شريعة الله ورسوله وطاعة الله ورسوله لظنهم قصور الشريعة عن تمام مصالحهم جهلاً منهم، أو جهلاً وهوى، أو هوى محسناً)^(١)، وهذا أيضاً هو اتجاه دعاة تعطيل النصوص في العصر الحديث الذين ينطلقون من هذا المدخل في الربط بين الأوامر والنواهي الشرعية والظرف التاريخي والمكاني ليلزم عن ذلك التشكيك في اطراد مقصدية تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي وارتباط هذه المقصدية بالزمن والبيئة التي وجد فيها التشريع (ففي جعل مجرد الإيقاع مقصداً شرعاً قطع لهذه الذريعة)^(٢) وإلجام لهذا الجموم.

الضابط الثاني: استقلالية تحققات التطبيق عن دلالة ظواهر الأوامر والنواهي على مقاصد التشريع.

إن تحققات الأوامر والنواهي عند التطبيق شيء منفصل عن دلالة الأوامر والنواهي على مقاصد التشريع، لأن المأمور به أو المنهي عنه قد حده الشارع وأحاطه بشروط يلزم من توفرها تحقق مقصدهه لزوماً حتمياً، إذ التصرف الشرعي المأمور به محدود ب الهيئة معينة ترسمها الشروط والأركان، وكذلك التصرف المنهي عنه، ولقد انتبه الباحثون القدماء في المقاصد إلى مدى تضافر الشروط والأركان الخاصة بالتصرف الشرعي في بناء مقصوده بناء كاملاً كما رصدوا في مواضع كثيرة التشوّهات التي يمكن أن تحدث في بنية المقصود الشرعي بناء على حضور أو غياب بعض الأوصاف الخاصة بالتصرف الشرعي (فك كل تصرف جالب لمصلحة أو دارئ لمفسدة فقد شرع الله له من الأركان والشروط ما يحصل تلك المصالح المقصودة الجلب بشرعه أو بدروع المفاسد المقصودة الدرء بوضعه، فإن اشتركت التصرفات في مصالح الشرائط والأركان كانت تلك الشرائط والأركان

(١) الفتاوي، ابن تيمية، ٣١٠/٩

(٢) فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، التجار، ص ١٥٢.

مشروعة في جميعها، ... وقد يشترط في أحد التصرفين ما يكون مفسداً في التصرف الآخر لتقابلهما في جلب مصالحهما ودرء مفاسدهما...)^(١)، فتغير تأثيرات الوصف الواحد في أنواع التصرفات لا تفسير له سوى حماية المقصد الشرعي من النقص أو الزيادة التي قد يدخلها المكلف على هيئة مباشرة التصرف الشرعي. وعلى هذا الأصل تخرج حالات سلب صفة المشروعية للتصرف المشروع بعد التباس مباشرة بوصف غريب يمكن أن يؤثر في بنية مقصده كما في النهي عن البيوع المقترنة بالربا، أو الأنكحة المؤقتة فإنها تقع غير مشروعة^(٢).

الضابط الثالث: جزئية أداء ظواهر الأوامر والنواهي في بيان مقاصد الشارع

إن تبيان المقصد الإلهي من مجرد ظواهر الأوامر والنواهي مؤداه محدود بإثبات صفة ثبوت المقصد فقط، ولا يتدرج هذا المسلك في إثبات الأوصاف الأخرى من عموم أو خصوص أو إطلاق أو تقيد أو أصلالة أو تبعية... وغيرها من أوصاف المقصد التي تبين مرتبته في القصد ودرجته في الإرادة، وعلاقة المقصد الثابت بهذا المسلك بأجناس وأنواع المقاصد الأخرى.

وبيان ذلك أن قوله تعالى مثلاً: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَأَذْوِلُوا الزَّكُورَ»^(٣) دلالته على مقاصد التشريع محصورة في كون إقامة الصلاة (المأمور) مقصد شرعي، وب مباشرة إitan الزكوة مقصد شرعي فقط، أما كون هذا المقصد هل هو مقصد أصلي أو تبعي أو ضروري أو تكميلي؟... إلى غير ذلك من الأوصاف التي تعتبر المقاصد فهذا مما لا يمكن إثباته بمجرد هذا المسلك، بل نحتاج فيه إلى الاستقراء العلمي لحضور وغياب الأوامر الخاصة بذات المقصد، والتي قد تكشف جوانب أخرى من ملامح هذا المقصد كما في قوله تعالى: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، ١٢١/٢، بيروت، دار المعرفة، د. ت.

(٢) المسوط، محمد بن أحمد السريخي، ٥٢/٥، بيروت، دار المعرفة، ط٢، د. ت.

(٣) البقرة، الآيات ٤٣، ١١٠.

(٤) العنكبوت، الآية: ٤٥.

الْفَحْشَاءُ وَالْمُنْكَرُ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْثَرُهُ^(١)، وسأدرس دور الاستقراء في بيان مقاصد التشريع في الفصل الموالى إن شاء الله.

الضابط الرابع: الدلالة التعريفية لغيب الأوامر والنواهي بمقاصد التشريع لها حكم الدلالة النصية

إن سكوت الشارع الحكيم عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضى لإمكانية وجود الفعل يكشف ويعرف بأن مقصود الشارع فيه أن لا يزاد فيه على ما شرع، فتكون دلالة (السكوت) فيه كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزاد فيه ولا ينقص^(٢)، وتستند وجهة النظر هذه إلى أنه (لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملي موجوداً ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه كان ذلك صريحاً في أن الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة)^(٣)، وينهض مثالاً لذلك رفض الإمام مالك الرواية المنقوله عن أبي بكر رضي الله عنه يوم اليمامة، لأن المعنى الذي يقتضي هذا السجود تكررت له حالات لا تحصى، ولم يعلم فيها أن النبي صلوات الله عليه فعله رغم الفتوح العظيمة التي فتحها الله عليه، فيكون ذلك بمثابة النص الذي يعارض ما روی عن أبي بكر رضي الله عنه.

ومثال ذلك أيضاً سكوت الرسول صلوات الله عليه عن الزكاة في الخضر والبقوء مع قيام المعنى الداعي لذلك باعتبار مشابهتها لسائر المنتوجات الزراعية، فيعلم من هذا السكوت أن عدم الزكاة فيها مقصود شرعي، (ولقد ارتقى الشاطبي بهذا المبحث الذي تعرض له الأصوليين كمسألة جزئية إلى أن جعله مسلكاً قائماً لمعرفة مقاصد الشريعة ليجعله أساساً لمقاومة البدع)^(٤).

ووجه اعتباري لهذا المسلك مجرد ضابط دلالة الأوامر والنواهي على مقاصد التشريع، وعدم صحة وقوفه مسلكاً مستقلاً هو مدى ارتباطه بسلوك الأوامر والنواهي، إذ الأوامر والنواهي لها دلالة كشفية على مقاصد التشريع في

(١) الموافقات، الشاطبي، ٣، ١٥٧.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، ، التجار، ص ١٥٤.

الغياب تضاهي دلالتها في الحضور، فكما أن لوجود الأمر أو النهي دلالة تشريعية، فلعدم وجودهما أو لعدم وجود أحدهما أيضاً دلالة تشريعية لا تقل عن دلالة الوجود، خاصة إذا قام مقتضيه، فسكت الشارع (عن إعادة ضبط ما توافرت دواعي وجوده وتبينت نازلته، لا يمكن إلا أن يعتبر سكتاً مقصوداً تفهم منه مباشرة القصد إلى نفي أي تشريع أو تقيد زائد بخصوص النازلة أو تبديع كل محاولة في هذا الاتجاه واتهامها بالتلط غير المشروع)^(١).

والنص على هذا الضابط يفترض أن لا يثير جدلية محدودية النصوص وكمال الشريعة، فالشريعة كاملة من حيث وفائها بجميع الكليات من ضروريات وحاجيات وتحسينيات، لكن نصوصها متناهية من جهة عدم إيقافها بأحكام الجزئيات المتعينة، ويحدث تكامل الشريعة بين جزئياتها وكلياتها في (تنزيل الجزئيات على تلك الكليات)^(٢) وهو أمر موكل لنظر المجتهد، هذا هو التفسير الذي أعطاه الإمام الشاطبي لكمال النصوص ومحدوديتها، فالمراد بالكمال (ما يحتاج إليه من القواعد الكلية التي يجري عليها ما لا نهاية له من النوازل)^(٣). ففي حال وجود النص التشريعي الذي يبين حكم الواقع الموجدة يتبع مدلوله، وفي حال عدم وجود النص الخاص بالواقعة المتعينة يجب الاجتهاد قصد استنباط حكم الواقع استناداً إلى كليات النصوص حتى يتم تنزيل الكليات على الجزئيات تنزيلاً صحيحاً^(٤).

(١) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، عبد المجيد الصغير، ص ٥٥٧.

(٢) الاعتصام، أبو إسحاق الشاطبي، بيروت، دار المعرفة، ٣٠٥ / ٢، ١٤٠٨ هـ.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) بداية المجتهد ونهاية المقتضى، محمد بن أحمد بن رشد، ص ٨، ٧، بيروت، دار ابن حزم، ط ١، ١٩٩٩ م.

المبحث الثاني:

العلل المنصوصة وأثرها في تعين المقصود الشرعي

لقد جاءت بعض النصوص الشرعية متضمنة لعلل الأحكام التي تشرعها، وهذا التضمن جاء بأعلى طرق الدلالة وضوحاً وبياناً وهي النص أو الإيماء كما هو مقرر عند الأصوليين، ولقد جاء هذا النوع من التعليل مقصوراً على بعض الأوامر والنواهي المحصورة.

فما هي حدود العلاقة بين العلة المعروفة عند الأصوليين كركن من أركان القياس والمقصد الإلهي من تشريع الحكم؟ خاصة وأنه يتبادر إلى الدهن أن هناك ارتباط وثيق بينهما والتحام عضوي ظاهر يفرضه مفهوم العلة ومفهوم المقصود، فهل يمكن أن يستثمر هذا الارتباط خاصة على مستوى الظهور والبيان في تعرية جوانب المقصود، بحيث تصبح المعرفة بعلة حكم معين تفضي مباشرة إلى عرفان المقصود التشريعي لذلك الحكم أو جنسه من الأحكام المشتركة في قدر معين من الأوصاف بنفس درجة العرفان الذي حصل بالعلة؟.

ولعل هذا الارتباط الوثيق والتلامح القوي بين العلة والمقصود هو الذي حمل بعض الأصوليين على الجزم بأن العلل ليست مجرد علامات على المقاصد بل هي ذات المقاصد.

وأياً كان الأمر سواء كانت العلل هي ذات المقاصد أو مجرد علامات على المقاصد فإن أداؤها في التعريف بالمقاصد وبيانها، أداء فريد لا تعطيه المسالك

الأخرى، ويتأكد هذا التفرد حال كون الطريق الذي عرفت به هذه العلة هو النص وليس الاستنباط فيكتسب المقصود المعروف بهذا الطريق وصف القطع وليس الظن كما في الطرق الأخرى.

لبيان كل ذلك جاء هذا المبحث في المطالب التالية:

المطلب الأول: معنى التعليل، وعلاقته بمقاصد التشريع.

المطلب الثاني: طرق النص على العلة وأثرها في بيان المقاصد.

وفيما يلي هذه المطالب مفصلة:

المطلب الأول: معنى التعليل وعلاقته بمقاصد التشريع

إن ضبط المعنى المقصود بالعلة في اصطلاح الأصوليين ومدى استغراق هذا اللفظ لمعنى المصلحة أو المقصود أو عدم استغراقه له من المسائل التي ظلت تعالج بعموم بالغ لا يتناسب مع دقة المسألة وأبعادها في مبحث المقاصد، خاصة وأن استعمالات الأصوليين للفظ العلة لم تكن استعمالات موحدة المدلول، لذلك سأتناول هذه المسألة مع مراعاة هذه الاختلافات من خلال الفروع التالية:

الفرع الأول: معنى التعليل

التعليق في أصل اللغة من عل واعتلى فهو عليل أي مريض، والعلة المرض الشامل، كما يقال اعتلى إذا تمسك بحجة، ومنه إعلالات الفقهاء واعتلالاتهم أي حججهم^(١).

والتعليق في اصطلاح أهل المنازرة من علل الشيء بمعنى أثبت علته بالدليل، ويطلق عندهم أيضاً على ما يستدل فيه بالعلة على المعلوم^(٢)، وقيل إن التعلييل هو انتقال الذهن من المؤثر إلى الأثر كانتقال الذهن من النار إلى

(١) المصباح المنير، الفيومي، ص ٢٢٠.

(٢) تعلييل الأحكام، محمد مصطفى شلبي، ص ١٢، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨١م.

الدخان، أي إحداث ربط خاص بين النار والدخان، بخلاف الاستدلال فهو انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر أي من الدخان إلى النار^(١)، وهذا أيضاً ربط خاص يخالف الأول.

ويطلق التعليل عند علماء الأصول بإطلاقين^(٢):

الإطلاق الأول: يطلق ويراد به أن أحكام الله وضعت تحقيقاً لمصالح العباد في العاجل والأجل، أي معللة برعاية المصالح، (والحق أن رعاية الحكمة لأفعال الله وأحكامه جائز)^(٣).

الإطلاق الثاني: يطلق ويراد به بيان علل الأحكام الشرعية وكيفية استنباطها والوصول إليها بالطرق المعروفة بمسالك العلة.

والإطلاق الأول هو ما اصطلح عليه بعض الباحثين (التعليق المصلحي)^(٤).

والتعليق المقصادي أو التعليل المصلحي لأحكام الشريعة ثار حوله خلاف طويل ونزاع متشعب استعصى على بعض العلماء تصنيف المذاهب فيه وتحقيقها تاماً علمياً؛ لاتصاله بمسألة تعليل أفعال الله؛ وربما لهذا الاتصال الوثيق بهذا الأصل العقائدي، لم يوفق بعض العلماء في نسبة القول بعدم تعليل الأحكام إلى أصحابه، بتعميم هذا الرأي إلى أطراف لم تقل به البتة، أو حصره في أطراف محددة دون استغراق ذلك إلى بقية القائلين به، فالإمام شهاب الدين الزنجاني مثلاً ينسب إلى جمahir أهل السنة إنكار تعليل الأحكام بالمصالح والقول بأن الأحكام الشرعية عندهم (أثبتها الله تحكماً وتبعداً)^(٥)، أما ما قد يتعلق بها من

(١) التعريفات، الجرجاني، ص ٧٩.

(٢) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف حامد العالم، ص ١٢٣.

(٣) البحر المحيط، الزركشي، ١٢٤/٥.

(٤) الشاطبي ومقاصد الشريعة، حمادي العبيدي، ص ١٢٤، بيروت، دار فتيبة، ط: ١، ١٩٩٢م.

(٥) تحرير الفروع على الأصول، شهاب الدين الزنجاني، ص ٣٨، ت: محمد أديب الصالح، بيروت مؤسسة الرسالة، ط ٥، ١٩٩٤م.

مصالح العباد، فإن ذلك (ثابت ضمناً وتبأ لا أصلاً ومقصوداً)^(١) ، ولم يستثن من هذا التعميم إلا الأحناف، ويذهب بعض الباحثين المعاصرین^(٢) إلى أن الإمام الشاطبی (ت ٧٩٠ھـ) - فقيه المقاصد الذي أصبحت تعرف به ويعرف بها - أيضاً لم يوفق في نسبة المواقف من التعليل لأصحابها حيث نسب القول بإنكار التعليل إلى الإمام فخر الدين الرازی^(٣) (ت ٦٠٦ھـ). والحاصل أن العلماء بالنسبة لقضية تعليل الأحكام بالمصالح وعدم تعليلها أربع اتجاهات^(٤) :

الاتجاه الأول: هذا الاتجاه أنكر تعليل الأحكام بالمصالح، وقد ترتب عن ذلك تركهم القياس والاستحسان والمصالح المرسلة، وسد الذرائع ونحوها من الأدلة التي تعود إلى أصل تعليل الأحكام، واكتفوا بالنصوص وحدها، فإذا لم يجدوا أخذوا بحكم الاستصحاب الذي هو الإباحة الأصلية^(٥) الثابتة بقوله تعالى: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً»^(٦) ، وقد ترتب على إنكارهم أصل تعليل الأحكام إثبات الكثير من الفروع الفقهية الشاذة التي تخالف مقاصد الشارع.

الاتجاه الثاني: هذا الاتجاه ناقض مذهب الظاهرية وذهب إلى أن (مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ، بحيث لا تعتبر النصوص إلا بها على

(١) المرجع نفسه.

(٢) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبی، الريسوني، ص ٢٠٩.

(٣) هو أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين الرازی، صنف في جل العلوم كتاباً أو أكثر، من مؤلفاته، مناقب الشافعی، اللوامع للبيانات، توفي سنة ٦٠٦ھـ . (ترجمته في البداية والنهاية، ١٣/٥٥، شذرات الذهب، ٣/٢١، طبقات الشافعیة، ٢٥/٢).

- قال الرازی في التعليل: (الوصف الحقيقي إذا كان ظاهراً مضبوطاً جاز التعليل به، أما الذي لا يكون كذلك مثل الحاجة إلى تحصيل المصلحة ودفع المفسدة، وهي التي يسميها الفقهاء بالحكمة فقد اختلفوا في جواز التعليل به والأقرب جوازه) المحصول مع شرح نفائس الأصول، ٤/٣١٨.

(٤) أصول الفقه، محمد أبو زهرة، ص ٢٩٣، القاهرة، دار الفكر العربي، د. ت.

(٥) تاريخ المذاهب الفقهية، محمد أبو زهرة، ص ٥٠٦. القاهرة، دار الفكر العربي، د. ت.

(٦) البقرة، الآية: ٢٩.

الإطلاق، فإن خالف النص المعنى النظري أطرح وقدم المعنى النظري^(١)، وهؤلاء هم بعض الحنفية حيث قدموا الرأي على النص، وانضم إليهم من الحنابلة الإمام نجم الدين الطوفي^(٢) (ت ٧١٦ هـ).

الاتجاه الثالث: هو الاتجاه الوسط حيث اعتبروا الأمرين معاً على وجه لا يغلب فيه أحدهما على الآخر - المعنى والنص - وهؤلاء هم المالكية والحنفية وبعض الحنابلة، حيث قالوا بالتعليق المصلحي لكن من غير إلزام الله بل بفضل منه ومنه، أما إذا تعارض النص والعقل فإنه يجب التفويض في فهم المقصد إلى الله تعالى (وهذا هو المذهب الوسط الذي عليه الراسخون في العلم والذي تعرف به مقاصد الشريعة)^(٣).

الاتجاه الرابع: وهذا الاتجاه تحفظ كثيراً في هذه المسألة واكتفى بالقول بأن المقاصد أو المصالح ليست عللاً للأحكام وإنما هي مجرد أمارات وعلامات عليها، وهؤلاء هم الشافعية وبعض الحنفية^(٤)، وقد لاحظ الأمدي أن التعليل بالعلامة المجردة ممتنع وأن الأقرب أن تكون العلة في الأصل بمعنى الباعث أي مشتملة على حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم^(٥).

والحاصل في أصل تعليل الأحكام الشرعية بالمصالح، أن التعليل أمر تقتضيه (طبيعة التشريع نفسه من حيث إن إرادة الشارع قد أفرغت في صيغة لغوية

(١) الموافقات، الشاطبي، ١٣٤ / ٣.

(٢) هو سليمان بن عبد القوي بن سعيد الطوفي، البغدادي الحنبلي، يعرف بنجم الدين الطوفي، ولد سنة ٦٧٣ هـ بطوفى في العراق، بها نشاً وتعلم، ثم انتقل إلى بغداد ودمشق، فاجتمع بكتاب علماء عصره، أجاد الكثير من العلوم، توفي بالخليل عام ٧١٦ هـ، له مصنفات عدّة منها: شرح مختصر الروضة في الأصول، الانتصارات الإسلامية على الفرق النصرانية . . . (ترجمته في: الدرر الكامنة لابن حجر ٢٩٥ / ٢، شذرات الذهب، ٣٩ / ٣).

(٣) الشاطبي ومقاصد الشريعة، حمادي العبيدي ص ١٢٦، بيروت، دار قتبة، ط ١، ١٩٩٢ م.

(٤) أصول الفقه، محمد أبو زهرة، ص ٢٩٤.

(٥) الأحكام في أصول الأحكام، الأمدي، ٢٢٤ / ٣.

تستهدف معناها غاية أو مقصدًا شرعياً مرسوماً يتوجى الشارع الاجتهاد من أهله في تبيّنه علمًا، وتحقيقه وحمايته من قبل المكلف واقعاً وعملاً، وهذا المقصد هو روح النص ومعقوله وإنما كان التشريع بلا غاية، وذلك أمر لا يتصور وقوعه في التشريع الوضعي، فضلاً عن التشريع السماوي، وإنما كان العبث والتحكم وكلاهما لا يشرع^(١). والتعليق بهذا المعنى وسع أفق الفقه الإسلامي وكان له أثر كبير في إنتاج القواعد الفقهية التي تجمع متفرق المسائل، فلو لا تعليل النصوص والربط بين الفروع المختلفة بروابط جامدة من علل مستنبطة من النصوص عامة، أو بعلة خاصة من نص خاص لما استوعب الفقه الإسلامي كثرة الحوادث الجديدة المختلفة عن مجال الأحكام المنصوصة، وهو ما يعني توسيع مشمولات النص وتكثيرها حتى يستوعب أكبر قدر ممكן من القضايا فليس (الغرض منه إلا أن نعرف مقاصد الشارع الحكيم من النصوص)^(٢)، والتعليق بهذا المعنى لم يخل عصر من عصور الإسلام عن الكلام فيه يستوي في ذلك عصور الاجتهاد وعصور التقليد، فقد كان معنى حاضراً في كل مرحلة من مراحل التشريع، وغاية الأمر أن أهل الاجتهاد بحثوه بحثاً نظرياً، حيث إن المجتهد يعلل الأحكام من خلال اجتهاده دون الضوابط والقواعد التي تتم بها عملية التعليل، أما المقلد فقد حدد الضوابط والمحاذير المناسبة لعملية التعليل^(٣).

ورغم هذه المذاهب في التعليل فإن السؤال بقي مطروحاً هل التعليل المقصود هو تعليل القياس فقط أم أنه يشمل التعليل المصلحي؟. ذلك ما أتناوله في الفرع الثاني.

الفرع الثاني: علاقة التعليل بمقاصد التشريع.

إن (الاهتمام بالتعليق ليس أكثر من البحث عن منطق للخطاب الشرعي القائم على إثبات العلاقة الضرورية بين منطق الحكم وتحقيق المقصد المراد

(١) بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، فتحي الدرني، ١٤٤/١.

(٢) ابن حزم، أبو زهرة، ص ٤٠٩.

(٣) تعليل الأحكام، مصطفى شلبي، ص ١٢.

منه، وهي العلاقة التي ترجم الفقيه على الخروج من اللفظ إلى معناه أو مضمونه الشرعي، ثم من هذا الأخير إلى مستوى تحقيق مقصوده في الواقع المعيش)^(١).

فعلاقة العلة (علة القياس الأصولي) بمقاصد التشريع (جلب المصالح ودرء المفاسد) تبدو لأول وهلة محفوفة بالتباس كبير، إذ القراءة الأولية لمواضع هذا اللفظ في المصنفات الأصولية القديمة الكثير منها يوحي بأن علة القياس تختلف عن المقصد أو المصلحة المقصودة بالحكم^(٢) والبعض الآخر يتصدم هذا الإيحاء الأولي وينص على أنهما بمعنى واحد كما هو الحال عند الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ) الذي ذهب إلى أن المراد بالعلل (الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي، فالمشقة علة في إباحة القصر والفتر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع للإباحة، فعلى الجملة العلة هي المصلحة نفسها، أو المفسدة نفسها لا مظنته كانت ظاهرة أو غير ظاهرة منضبطة أو غير منضبطة)^(٣). لكن القارئ لبحوث العلة كلها شروطها، ومسالكها، وتقسيماتها، يجد أنها خاصة بالعلة بمعنى الوصف الذي هو مظنة للحكمة وليس ذات الحكمة^(٤)، ولقد فرق الأصوليون بين العلة والحكمة على هذا النحو:

أولاً: معنى العلة عند الأصوليين. اختلفت تعاريف العلة عند الأصوليين (كل يرسمها برسم يصور لنا عقيدته في التعليل)^(٥)، فكل واحد يرسمها بصورة

(١) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ابن الصغير، ص ١٨٤.

(٢) كما نص على ذلك الجصاص (ت ٣٧٠ هـ) بأن (علل الأحكام إنما هي أوصاف في الأصل المعلوم ليست من علل المصالح في شيء)، انظر الفصول في الأصول ١٤١/٤، ت: عجيل جاسم النشمي، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ٢، ١٩٩٤ م.

(٣) المواقف، الشاطبي، ٤١٠/١.

(٤) المحصول مع شرح النفائس، الرازى، ١٣٧/٤. البحر المحيط، الزركشي، ١١١/٥. الإبهاج في شرح المنهاج، السبكى، ٩٣/٣. الإحکام في أصول الأحكام، الأمدي، ٣/٢٢٤. الفصول في الأصول، الجصاص ١٤١/٤.

(٥) تعليل الأحكام، شببي، ص ١١٢.

تلائم وجهة نظر المدرسة العقدية التي ينتمي إليها وهذه التعريفات تنحصر في المعاني الآتية^(١):

- ١ - المؤثر الموجب للحكم بذاته.
- ٢ - المؤثر الموجب للحكم يجعل الله تعالى له لا بذاته.
- ٣ - المؤثر الموجب للحكم بمقتضى العرف والعادة.
- ٤ - المعرف للحكم (الأمارات، والعلامات).
- ٥ - الباعث للمكلف (الشارع) على تشريع الحكم.
- ٦ - البايع للمكلف على الامتثال.
- ٧ - الوصف الظاهر المنضبط المشتمل على حكمة مناسبة للحكم.
- ٨ - الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي، وهذا هو تعريف الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) المذكور سابقاً.

ولقد توسع الأصوليون في شرح هذه التعريفات وبيان قيودها^(٢)، والذي يتمعن فيها يجد أن الستة الأولى منها مع ما أورده الأصوليون عليها من قيود وإضافات وتفسيرات يجد أنها متعددة من جهة الإضافة والاعتبار حيث إن كل فريق عرفها من زاوية من زواياها المتعددة ولم تكن متوازدة نفياً وإثباتاً على محل واحد، وكل ذلك لا يخلو من تأثيرات المذاهب المختلفة لعلم الكلام فهي مصطبة بصبغتها، لذلك فإن التأليف الأصولي المعاصر قد أهملها واعتمد على

(١) إشكالية ثبوت الحكم بين النص والعلة، صالح قادر الزنكي، ٣٩، مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية ع ٩، ٢٠٠١م.

(٢) الزركشي، البحر المحيط ٥ / ١١٢. الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي، ٩٣/٣
الإحکام في أصول الأحكام، الآمدي، ٢٢٤/٣. الفصول في الأصول، الجصاص ٤ / ١٤١، نفائس الأصول في شرح المحصول، القرافي، ١٣٧/٤. الفصول في الأصول،
الجصاص، ١٣٧/٤.

التعريفين الآخرين^(١)، أو بالأحرى التعريف ما قبل الأخير الذي ينص صراحة على أن العلة تختلف عن الحكمة أو المصلحة بل إن هذه الأخيرة قد توجد مع العلة وقد لا توجد العلة بدونها كما في السفر مع الإفطار فقد توجد المشقة في السفر وقد لا توجد.

ثانياً: معنى الحكمة عند الأصوليين

إن تحصيل المصلحة ودفع المفسدة هي التي (يسمى بها الفقهاء بالحكمة)^(٢)، فيكون المراد بالحكمة في إطلاقاتهم (ما يتربّ على التشريع من مصلحة أو دفع مفسدة كدفع المشقة بالنسبة لشرعية القصر، ودفع مفسدة اختلاط الأنساب أو تحصيل مصلحة حفظ الأنساب بالنسبة لتحريم الزنى ووجوب الحد)^(٣)، والحكمة بهذا المعنى مرادفة لمقصود الشارع، وقد جاء التعبير عن معنى الحكمة في المصنفات الأصولية القديمة بألفاظ عده منها: المظنة، والعلة الغائية، والمعنى.

والفرق بين علة القياس وهذا المعنى المعتبر عنه بالحكمة (أن حكمة الحكم هي المصلحة المقصودة للشارع من تشريع الحكم، فهي ما قصد إليه الشارع من جلب نفع أو دفع ضرر أو رفع حرج، وأما علة الحكم فهي الأمر الظاهر الذي ربط به الشارع الحكم وبينه عليه لأن من شأن ربطه به وبينائه عليه تحقيق حكمة الحكم)^(٤)، وبذلك يتضح (أن الحكمة هي النفع الظاهر أو دفع الفساد الذي قصد إليه الشارع عندما أمر أو نهى، والعلة هي الوصف الظاهر المنضبط الذي تتحقق فيه الحكمة في أكثر الأحوال لا في كل الأحوال)^(٥) فالالتزام بين الحكمة (المقصد) والعلة ليس تلازمًا مطلقاً فقد توجد الحكمة ولا توجد العلة لذلك نص الأصوليون

(١) المرجع السابق.

(٢) المحصول مع شرح نفائس الأصول، الرازى، ٣١٨/٤.

(٣) تعليل الأحكام، شلبي، ١٣٦.

(٤) مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، عبد الوهاب خلاف، ص ٤٩، ٥، ١٩٨٢ م.

(٥) أصول الفقه، أبو زهرة، ص ٢٢٢.

على أن (الحكم يدور مع علته لا حكمته وجوداً وعدماً)^(١) ومما يلفت للانتباه (أن الشاطبي لم يجعل في هذا الصدد علل الأحكام المبحوث عنها مقاصد في ذاتها، والحال أنها في الحقيقة مقاصد وإن تكون مقاصد قريبة، بل جعلها كالعلامة على المقاصد أما المقاصد في ذاتها فهي مقتضى العلل من إيقاع الفعل أو عدم إيقاعه، وهذا ما يوافق ما جاء في المسلك الأول من اعتبار المقاصد في إيقاع الأفعال أو عدم إيقاعها وجعل مجرد الأمر والنهي طریقاً لمعرفتها).^(٢)

وإذا تضح الفرق بين العلة والحكمة، فإن السؤال الذي يطرح نفسه في تساوي منهجي مع تداعيات المسألة، لماذا لا يصبح التعليل بالحكمة بدلاً من التعليل بالعلة (بالمفهوم السابق)، وتصبح وحدة الحكمة توجب وحدة الحكم بدلاً من أن وحدة العلة هي التي توجب وحدة الحكم؟ خاصة وأن الحكمة هي التي لأجلها صار الوصف علة كما يقول القرافي^(٣) في التنجيح^(٤).

هناك شبه اتفاق بين الأصوليين على أن التعليل جاز بالوصف لتعذر التعليل بالحكمة^(٥).

إن الأصوليين متفقون على أن العلة الحقيقة للحكم هي الأمر الخفي المسمى حكمة، وأن الوصف الظاهر مظنة العلة لا نفس العلة لكنهم اصطلحوا على إطلاق العلة عليه^(٦)، وذلك لأنهم وجدوا أن الشارع يقيم المظنة مقام

(١) إرشاد الفحول، الشوكاني، ص ٢٠٧.

(٢) فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، النجار، ص ١٥٣.

(٣) هو شهاب الدين أبو العباس احمد بن إدريس بن عبد الرحمن القرافي الصنهاجي، انتهت إليه رئاسة المذهب المالكي، مشهود له بالبراعة في الفقه وأصوله، والتفسير والحديث وعلم الكلام وال نحو، توفي سنة ٦٨٤ هـ، من مصنفاته: شرح تنجيح الفصول، الفروق... (ترجمته في الدبياج المذهب، ٦٤، شجرة النور الزكية، ١٨٨).

(٤) شرح تنجيح الفصول في اختصار المحسوب، شهاب الدين القرافي، ص ٣٩٤، مصر، مكتبة الكليات الأزهرية، ط ١، ١٩٧٣ م.

(٥) المحسوب مع شرح نفائس، الرازى، ٤/٣٢٠.

(٦) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، ص ٣٠٣، البحر المحيط، الزركشي، ٥/١١٢. نفائس الأصول شرح المحسوب، القرافي، ٤/٣٢٣.

المظنون^(١)، لما تحمله هذه الإقامة من تحوط في ضبط الأحكام فجروا على عرف الشارع في ذلك، فالأصوليون (أرادوا ضبط التعليل بضوابط حتى لا ترك لاصطلاح كل واحد فيمنع الخلط في الاجتهاد بعد أن قرروا أن الصحابة رض كانوا يعللون بالمصالح ويتبعونها في اجتهادهم وذلك مبني على أن الأحكام الشرعية أي متعلقاتها معللة بمصالح العباد، والشارع إنما حكم بها على ما اقتضته مصالح العباد^(٢)، ولكنهم لم يضبطوا هذه المسالك^(٣). فما اشترطه الأصوليون في العلة من ضبط وظهور هو إجراء وقائي اقتضته مراحل الاجتهاد في ذلك الوقت، أما الأصل فهو (أن تعلل الأحكام بالمصالح المترتبة عليها، لأن تلك المصالح هي البواعث على وضع هذه الأحكام، وهي المقصودة منها، غير أن هذا يقتضي أن تكون المصالح محدودة، وترتبتها على أسبابها بينما واضحاً تدركه العقول ولا تختلف فيه)... ولو كانت المقاصد كلها محدودة والارتباط بينها وبين الوسائل واضحاً باطراد لاكتفى المشرع في تشريعه ببيان المقاصد وترك للناس أمر تقدير الأفعال أو الوسائل المؤدية إليها)^(٤) كما في المشقة مع السفر فإن الشارع لم ينص على أن المشقة هي سبب الترخيص فحدتها وضبطها بالسفر، من هنا نفهم قيمة ما قام به الأصوليون من ضبط للحكمة أو المصلحة حتى وإن لم يقم الصحابة رض بذلك أما إذا كانت الحكمة في ذاتها ظاهرة منضبطة بدرجة ظهور وانضباط الوصف المعلم به تكون هي أولى بالتعليل لأنها هي الأصل، وقد اعتبر الأمدي أن هذا من مجال الإجماع^(٥)، لأن (عسر الاطلاع على

(١) إقامة المظننة مقام المظنون أصل عام أخذ من نصوص الشريعة بطريق الاستقراء المفيد للقطع، ومن الدلالة على ذلك، تحريم الشارع الخلوة لأنها مظنة للزنني، ونهى ص عن البيع والسلف وعن هدية المديان، انظر تفصيل ذلك في نظرية المصلحة في التشريع الإسلامي لحامد حسين حسان، ص ٧٢.

(٢) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، ٢٦٠ / ٢، نظام الدين الأنصاري، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٣٢٢هـ.

(٣) إرشاد الفحول، الشوكاني، ٢٢٠.

(٤) أصول التشريع الإسلامي، علي حسب الله، ص ١٤٥، دار المعارف، د، ت.

(٥) الإحکام في أصول الأحكام، الأمدي، ٢٢٤ / ٣.

الحكمة)^(١) هو الدافع إلى المنع بالتعليق بها لتجريدها عن الضابط.

بعد كل ذلك يتقرر أن التعليل في أصله كان بالحكمة التي تعني مقصود الشارع، إلا أن الفقهاء كانوا يستعملون لفظ الحكمة أكثر من استعمالهم للفظ (المقصد التشريعي)، وهذا ما جزم به بعض الفقهاء من أن (الحكمة في اصطلاح المتشريعين هي المقصود من إثبات الحكم أو نفيه، وذلك كالمشقة التي شرع القصر والإفطار لأجلها)^(٢)، واستناداً إلى ذلك فإن العلة القياسية التي بحثها الأصوليون هي تخصيص الحكم التشريعي أو المقاصد حسب ما اقتضته أصولهم المنهجية في الاجتهد الذي كانت تتجه نحو الضبط والتحوط بالقدر الذي تفرضه طبيعة الاجتهد وطبيعة التشريع.

ولقد كان اتجاه التحوط والضبط محل انتقاد من بعض الباحثين المعاصرین في أصول الفقه عموماً، إذ اعتبروا ضبط الأصوليين للحكمة بالعلة فصل تعسفي بين الحكم ومقصده وحصراً غير وجيه لحكمته فيما اصطلحوا عليه اسم العلة، بل اعتبر بعضهم أن (ربط العلة نفسها منصوصة أو مستنبطة بالنص وتقييدها بالضوابط المعروفة، والفصل بينها وبين الحكمة الألائق به أن يلحق في مجالات الفضائل لا التعليل الفقهي المنتج وبذلك عاد الأمر إلى النص ثانية ليصبح هو المنطلق، وبهذه الطريقة لم تعد قضية التعليل قادرة على بلوغ المدى الأخير بحيث تعود في نهاية الأمر إلى بلورة الفكر المقاصدي الكلي بحيث يكون القياس بعض تجلياته أو واحداً منها)^(٣)، مع أن الفقهاء أو الأصوليين في اتجاههم إلى الضبط والتحوط في تحديد المعاني التي تبني عليها الأحكام الشرعية متاثرون بنزوع الشرع إلى ذلك، إذ (الشريعة لما قصدت التيسير على الأمة في امتثال أحكامها وإجرائها فيسائر الأحوال عمدت إلى ضبط وتحديد يت畢ن بهما جلياً وجود

(١) المحصل مع شرح النفائس، الرازي، ص ٤/٣٢١.

(٢) المعيار المعرّب والجامع المغرّب عن فتاوى هل إفريقيا والأندلس والمغرب، أبو العباس الونشريسي، ٣٤٩/١، خرجه جماعة من الفقهاء، وزارة الأوقاف المغربية، ١٩٨١م.

(٣) سلسلة آفاق التجديد (مقاصد الشريعة)، عبد المجيد الرفاعي، حوار مع طه جابر العلواني، ٧٧، لبنان، دار الفكر المعاصر، سوريا، دار الفكر، ٢٠٠١م.

الأوصاف والمعاني التي راعتتها الشريعة^(١) من عدم وجودها، وهذا هو التفسير الصحيح لاتجاههم في التعليل على الاقتصار بالأوصاف الظاهرة المنظبطة مع تصريحهم بأن تلك الأوصاف يحصل من وجودها معنى هو المسمى بالحكمة أو المصلحة أو مقصود الشارع، ولقد استقرى الشيخ الطاهر بن عاشور من طرق الانضباط والتحديد في الشريعة ست وسائل هي^(٢):

الوسيلة الأولى: الانضباط بتمييز الماهيات والمعاني تمييزاً لا يحتمل الاشتباه بحيث تتضح خواص الماهية وأثارها المترتبة عليها، مثل طرق القرابة المبينة في أسباب الميراث، وفي تحريم من حرم نكاحه، فلم يبن ذلك على ما لا ينضبط من الماهيات كالمحبة والصدقة، والنفع والتيني.

الوسيلة الثانية: مجرد تحقق مسمى الاسم، كنوط الحد في الخمر، بشرب جرعة من الخمر، لأنه لو نيط الحد بحصول الإسكار لاختلف ذلك باختلاف الأشخاص فيتعذر ضبطه، ولا يتحقق حال حصول الحد إلا بعناء والتباس، ومثال ذلك أيضاً نوط صحة بيع الثمار بحصول الأحمرار والاصفرار في أصناف التمر، ونوط تقرر إكمال المهر بمجرد الميسين.

الوسيلة الثالثة: التقدير، ومثاله أنصبة الزكاة في الجبوب والنقدin، وعدد الزوجات ونهاية الطلاق.

الوسيلة الرابعة: التوقيت، ومثاله مرور الحول في زكاة الأموال، ومرور أشهر في الإيلاء، والتحول في بعض العيوب.

الوسيلة الخامسة: الصفات المعينة للماهيات المعقود عليها، كتعيين العمل في الإجارة، وكالمهر والولي في ماهية النكاح ليتميز عن السفاح.

الوسيلة السادسة: الإحاطة والتحديد، كما في إحياء الموات فيما بعد عن

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ٣٧١. وانظر هذا المعنى عند الشاطبي، المواقفات، ٥٦٢/٢.

(٢) نفسه ص ٣٧٣.

القرى بحيث لا يصل إلى الأرض دخان القرية، وكمنع الاحتطاب من الحرم عدا الإذخر.

وقد تلجم الشريعة إلى الوسيلين معًا في ضبط معنى من المعاني لا يكفي انفراد واحدة بضبطه، ومثال ذلك ضبط صفة الغنى الموجب للزكاة بالتقدير والتوقيت، فالزكاة تجب بملك النصاب وحولان الحول اللذان يعتبران ملازمان للغنى.

وعلى هذا المنحى الضبطي المستقرى من تصرفات الشارع يمكن فهم جهود الأصوليين في التفريق بين العلة والحكمة، فهذا المنحى الضبطي مستمد من نفس الشرع ولم يبتدعه الفقهاء تضييقاً وتشديداً على الناس كما توحى بذلك بعض الدراسات المعاصرة إذ طبيعة التشريع تقتضي هذا الضبط وهذا التحديد حتى وإن تختلف بعض الجزئيات عن القانون الضابط، إذ (القاعدة الكلية لا تقدح فيها قضايا الأعيان ولا نواذر التخلف)^(١).

المطلب الثاني: طرق النص على العلة وأثرها في بيان المقاصد

إن التعليل معنى من المعاني، والمعاني بطبيعتها تستقى من المبني، لذلك فلا سبيل إلى معرفة العلل المنصوصة سوى الصور اللغوية المصاغة حسب قواعد نظم الكلام، لذلك فإن الصلة العضوية بين الحكم الشرعي وصيغته اللغوية كانت مبحثاً متميزاً عند الأصوليين القدماء؛ لتأكدهم بأن العلم بأحكام الشرع مرتبط (بمعرفة أحكام النظم والمعنى)^(٢)؛ من هنا كثرت عنايتهم بالمبني اللغوية وصور التعبير عن مراد المتكلم للوصول (إلى مقاصد الشارع عامة، وإلى الحكمة في هذه المقاصد وبالتالي إلى علل الأحكام الصادرة منه إلى المكلفين)، ولذلك فإن الحرص على الوصول إلى مقاصد الشريعة قد جعلهم يستعينون بعلوم اللغة العربية غير أنهم لم يكتفوا بالاستعانة بل عملوا على تسخير جانب من المباحث اللغوية

(١) المواقف، الشاطبي، ٣٩١/١.

(٢) أصول البздوي مع كشف الأسرار، البздوي، ص ٢٦، ١/٢٦، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٧٤م.

لصالح أغراضهم الأصولية التي من أهمها معرفة العلة الشرعية^(١).

والتعليل كمعنى من المعاني قد نجده في نصوص الشارع مصرحاً به بواسطة لفظ لا يستعمل في اللغة إلا للتعليل، أو نجده في بنية نظرية معينة تدل على معنى العلة لأن سياق الكلام كما يمكن أن لا يدل على العلة فإنه يمكن أن يدل على العلة^(٢) لأن الوضع اللغوي يفرض ذلك كما يقول الآمدي (ت ٦٣١ هـ) : (بأن يكون التعليل لازماً عن مدلول اللفظ وضعاً لا أن يكون اللفظ دالاً بوضعه على التعليل)^(٣).

وفيمما يلي أدرس كل طريق من طرق النص على العلة ونعاين مدى أثر النص على العلة في حد المقصid الشرعي المتعلق بتلك العلة.

الفرع الأول: النص على العلة

هو ما كانت دلالته على العلة ظاهرة سواء كانت قطعية أو محتملة^(٤)، والنص باعتباره مسلكاً من مسالك العلة يختلف عن مفهوم (النص) في دلالات الألفاظ، فالمقصود به في مسالك العلة الدليل التقلي الذي يقابل الدليل العقلي، فيشمل بهذا المعنى (الظاهر)، لذلك قسم الأصوليون النص كمسالك من مسالك العلة إلى صريح وظاهر.

(١) مسالك العلة وقواعد الاستقراء، محمود يعقوبي ص ٨٠.

(٢) البحر المحيط، الزركشي، ١٨٧/٥.

(٣) الإحکام في أصول الأحكام، الآمدي، ٢٧٩/٣.

(٤) شرح تنقیح الفصول في اختصار المحسوب، ص ٣٠٠. البرهان، للجویني ٢/٨٠٦. روضة الناظر، ابن قدامى مع شرح الطوفى ٢/٢٥٧. الإحکام للأمدي، ٣/٥٥. شرح التلویح، للتفتازانی، ٢/٦٨. حاشیة العطار على جمع الجوامع، ٢/٣٠٥، منع الموانع عن جمع الجوامع، عبد الوهاب بن علي السبكي، ص ٢١٢، ت: سعيد بن علي محمد الحميري، بيروت دار البشائر الإسلامية، ط ١، ١٩٩٩م. التحصیل من المحسوب الأرموي، ٢/١٨٧، ت عبد الحميد علي أبو زيد، مؤسسة الرسالة ط ١، ١٩٨٨م، الأنصاري، فواح الرحموت، ٢/٢٩٥، إرشاد الفحول، الشوكاني، ص ٢١٠.

أولاً: النص الصريح

وقد عرفه الأصوليون تعاريف كثيرة^(١) لعل أوضحها (الذي لا يحتاج فيه إلى نظر واستدلال بل يكون اللفظ موضوعاً في اللغة له)^(٢).

وسأذكر الألفاظ الدالة على التعليل الصريح مع ربطها ببيان المقاصد الشرعية من حيث الثبوت أو العموم أو الخصوص على أنني سأقتصر في ذكري للألفاظ التعليل على نماذج فقط للإشارة إلى فائدة كل مسلك .. وهو ما يقودنا إلى الاكتفاء ببعض الألفاظ الموجودة حقيقة في نصوص القرآن الكريم أو السنة النبوية^(٣)، والتي كان لها أثر عملي في التعليل أو بيان المقاصد الشرعية على اعتبار أن العلل هي ذات المقاصد أو هي مجرد علامة على المقاصد.

ولقد اختلف الأصوليون في حصر ألفاظ التعليل الصريح، فهناك ألفاظ يعدها بعضهم من الصريح، وبعضهم يعدها من الظاهر، وبعضهم يعدها من مجرد الإيماء إلى العلة.

وللتعميل الصريح عدة منها لفظ (كي)، ذهب جمهور الأصوليون إلى عدها من ألفاظ التعليل الصريح، ومنهم الإمام الجويني (ت ٤٧٨هـ)^(٤)، وخالف في ذلك الرازى^(٥)، ومثاله في التعليل قوله تعالى: «مَنْ أَفَأَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقَرْبَىٰ فَلَلَّهُ وَلِرَسُولِهِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ

(١) المراجع السابقة.

(٢) البحر المحيط، الزركشي، ١٧٨/٥.

(٣) ذكر بعض الأصوليون في هذا المسلك الكثير من الألفاظ التي تستعمل للتعميل في لغة العرب لكنها غير موجودة في نصوص القرآن الكريم أو السنة النبوية.

(٤) هو عبد الملك بن يوسف بن عبد الله بن محمد الجويني، يلقب بضياء الدين وإمام الحرمين، ولد سنة ٤١٩هـ تعلم من والده، وغيره من علماء عصره كأبي القاسم الإسکافي، غادر موطنه الأصلي، وطاف ببلدان كثيرة لنشر العلم، توفي سنة ٤٧٨هـ، من مؤلفاته البرهان في أصول الفقه، غيات الأمم في التباث الظلم، الكافية في الجدل، وغيرها. (ترجمته في طبقات الشافعية الكبرى، ١٦٥/٥، طبقات الشافعية، ٢٥٦/٢، وفيات الأعيان، ١٦٧/٣).

(٥) البحر المحيط، الزركشي، ١٨٥/٥.

الأَنْهِيَاءِ يَمْكُرُ^(١)؛ وعلى اعتبار أن العلة هي ذات المقصود، فإن المقصود الشرعي من شرع هذا الحكم والمتمثل في قسمة الفيء الذي عرف بالنص الصريح هو تداول الأموال^(٢) ورواجها وعدم استقرارها في أيدي طائفة محدودة من الناس إذ ذلك لا يخدم المصلحة العامة المرجوة، ومثل ذلك لفظ (لأجل)، فإنه صريح في التعليل^(٣) كما في قوله ﷺ (إنما نهيتكم لأجل الدابة)^(٤)، فالمعنى التشريعي من المنع من ادخار لحوم الأضاحي هو إعانة هؤلاء الوافدين واضح أن (صرائع التعليل ليست مما يخفى)^(٥).

فيكون المقصود الثابت بهذا الطريق مقصداً مقطوعاً به لأنه جاء بأعلى درجات الدلالة وهي التصريح، والقدر التعريفي للتعليق الصريح المقصود هو قدر محدود لا يتجاوز دائرة الثبوت، أما الملائم الأخرى للقصد أو بقية أوصافه فلا تستفيدها بهذا التعليل الجزئي لهذا الحكم، فهذا التعليل لا يجيز عن الاستفهام المتعلق بمدى ذاتية هذا المقصود أو مجرد كونه وسيلة إلى مقصود آخر، وإذا فهمنا بأن تداول المال هو وسيلة لتحقيق حفظ المال في الشريعة الإسلامية، فإن ذلك نفهمه بطريق المناسبة وليس بطريق التعليل الصريح.

ثانياً: النص الظاهر

وهو أن يستعمل اللفظ في التعليل وفي غيره من المعاني^(٦)، ويكون بعده

(١) الحشر، الآية: ٩.

(٢) التداول في اللغة: هو التناقل، واندال القوم أي تحولوا من مكان إلى مكان، وتداولته الأيدي أي تعاقبته وأخذته هذه مرة وهذه مرة، انظر: القاموس المحيط، ٣٧٧/٣.

(٣) شفاء الغليل، الغزالى، ١٦.

(٤) مسلم، كتاب الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي، رقم ٣٦٤٣، النسائي، كتاب الضحايا، باب الادخار من الأضاحي، ٤٣٥٥، أبي داود، الصححايا، باب في حبس لحوم الأضاحي، ١٤٢٩، أحمد، مسنن العشرة، أول مسنن عمر بن الخطاب، ٣٦٨، مالك، الصححايا، ادخار لحوم الأضاحي، ٩١٨.

(٥) شفاء الغليل، الغزالى، ص ١٧.

(٦) البحر المحيط، الزركشي، ١٨٩/٥. نهاية السول، الإسنوبي، ٨٣٩/٢.

ألفاظ منها^(١) (إن المكسورة)، كقوله عليه الصلاة والسلام في تعلييل طهارة سؤر الهرة (إنها من الطوافين عليكم والطوافات)^(٢)، و(الباء) كما في قوله تعالى في تعلييل بعض أحكام الشرائع السابقة: «فَيُظْلِمُ مَنْ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمَنَا عَلَيْهِمْ...»^(٣)، على أنه ينبغي التنبيه دائمًا أن تصنيف هذه الحروف في التعلييل الصريح أو الظاهر من المحال التي اختلف الأصوليون فيها^(٤).

والأداء الكشفي للتعليق غير الصريح بالنسبة لمقاصد التشريع هو نفسه أداء التعلييل الصريح، إلا أن الصريح يقدم عليه حال التعارض.

إذ دلالة التعلييل الصريح على العلية دلالة قطعية بخلاف النص أو الإيماء^(٥).

الفرع الثاني: الإيماء إلى العلة

أ - معنى الإيماء لغة: هو التنبيه والإشارة^(٦).

ب - اصطلاحاً: إن دلالة الإيماء على العلة في نصوص التشريع تكون بالالتزام لا بالوضع. فهي دلالة لزومية وليس حرافية، لذلك عرفوه بأنه: اقتران وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليق لكان الكلام بعيداً عن فصاحة كلام الشارع؛ لأن كلام الشارع منزه عن الحشو الذي لا فائدة فيه^(٧). فهذا الاقتران

(١) شرح تفريح الفصول، القرافي، ص ٣٩٠.

(٢) أبو داود، كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة رقم ٦٨. النسائي كتاب الطهارة بباب سؤر الهرة، رقم ٦٧، وفي كتاب المياه، بباب سؤر الهرة، رقم ٣٣٨. أحمد، باقي مسند الأنصار، حديث أبي قتادة الأنصاري رقم ٢١٥٣٥، ٢١٥٨٦. الدارمي كتاب الطهارة، بباب الهرة إذا ولقت في الإناء، رقم ٧٢٩.

(٣) مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، الشريف التلمساني، ص ٥١٤، ت: محمد علي فركوس، الجزائر، دار تحصيل العلوم، ١٩٩٩م. النساء، الآية: ١٦٠.

(٤) البحر المحيط، الزركشي، ١٩٠/٥. المحصول مع شرح النفائس، الرazi، ٤/١٤٨.

(٥) أصول الفقه الإسلامي، شبلي، ص ٢٣٨.

(٦) المصباح المنير، الفيومي، ص ٣٤٧.

(٧) مختصر المتنبي مع شرح العضد، ابن الحاجب. ٣١٥، ، البحر المحيط، الزركشي، ٥/٥ =

قرينة تومي إلى العلة، لأنه على الراجح لا فائدة منها إلا ذلك^(١).

وللإيماء طرق عده، ذكر الرازبي أنها (على خمسة أنواع)^(٢) وسأكتفي بالاقتصار على بعضها وذلك ليحصل التنبية إلى المحترزات التي تصاحب دلالة الإيماء على التعليل ومن ثم ضبط دلالته على مقاصد التشريع.

من بين طرق ثبوت التعليل بالإيماء:

١ - ترتيب الحكم على الوصف بالفاء: كما في قوله تعالى: «وَالسَّارِقُهُ فَاقْطَعُوهُ أَيْدِيهِمَا»^(٣)، وكقوله «إِذَا قُتِّنَهُ إِلَى الصَّلَوةِ فَاغْسِلُوهُ وُجُوهَهُمْ وَأَيْدِيهِمْ إِلَى الْعَرَافِيَقِ وَأَنْسَحُوا بِرُءُوسِهِمْ وَأَيْلَكُهُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»^(٤)، وقوله: «فَإِنْ كَانَ اللَّذِي عَلَيْهِ الْعَقْ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِعُ أَنْ يُعْلَمْ هُوَ فَلَيُمَلَّ وَلِئِنْ بِالْعَدْلِ»^(٥)، وقوله عليه الصلاة والسلام: (من أحيا أرضاً ميتة فهي له)^(٦)، وقوله تعالى: «وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ النِّسَاءَ الْمُؤْمِنَاتِ فَإِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَاهِتُكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ»^(٧)، وقوله تعالى: «فَلَمْ يَحْدُوا مَا

= ١٩٧. نشر البنود على مراقي السعود، العلوى، ١٥٢/٢. الإحكام في أصول الأحكام، الأمدي، ٢٧٩/٣. حاشية العطار على جمع الجوامع، ٣٠٩/٢. نهاية السول، الإسني، ٨٤٢/٢. التحصل من الممحضول، الأرموي، ١٨٨/٢. نفائس الأصول مع الممحضول، القرافي، ١٥٩/٤.

(١) البحر المحيط، ١٩٧/٥. حاشيته العطار على جمع الجوامع، ٣٠٩/٢، الأرموي، التحصل من الممحضول، الأرموي، ١٨٨/٢.

(٢) الممحضول مع شرح نفائس الأصول، الرازبي، ١٥٣/٤.

(٣) المائدة، الآية: ٣٨.

(٤) المائدة، الآية: ٦.

(٥) البقرة، الآية: ٢٨٢.

(٦) البخاري، كتاب المزارعة، باب من أحيا أرضامواتاً رقم ٢١٦٧ و ٦١٦٧. سنن الترمذى، كتاب الأحكام عن رسول الله، باب ما ذكر في إحياء الأرض الموات، رقم ١٣٠٠. الدارمي، كتاب البيوع، باب من أحيا أرضاً ميتة فهي له رقم ٢٤٩٣. أبو داود، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب إحياء الموات، ١٣٠٠. مستند أحمد أول مستند البصريين، من حديث سمرة بن جندب، ١٩٣٦٧، ١٣٣٦٨، ١٣٣٦٨ . . .

(٧) النساء، الآية: ٢٥.

فَتَيَمُّوأً^(١)، قوله: (لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثماهم)^(٢)، (فدل ذلك على أن القطع معلم بالسرقة، وأنها سببه، وأن سبب الوضوء الصلاة، وسبب تكفل الولي بإتماء الحق ضعف المولى عليه وسفهه وعجزه، وسبب ملك الموات الإحياء، وسبب إباحة نكاح الإمام العجز، وسبب جواز التيمم فقد الماء... وسبب اللعنة أكلهم أثماهم الشحوم)^(٣).

ففي هذه الأمثلة - وغيرها كثيرة - تنبيه على إضافة الأحكام إلى العلل والأسباب، لكن دلالة الفاء على العلية لا ترقى إلى درجة القطع، كما في دلالتها على علة لقطع في السرقة فإنها ليست دلالة صريحة، إذاً الفاء لا تدل على العلية بالوضع اللغوي بل هي تشعر بها فقط في سياق خاص حده علماء اللغة العربية بالاستقراء من بين أمور أخرى تدل الفاء عليها أيضاً، دلالتها على العلية أو السببية تكون حال كون الفاء عاطفة لحدث على آخر، مثل قوله تعالى: «فَوَكَذُبُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ^(٤)»، فوضع الفاء في هذا السياق يشعر أن الذي تقدمها سبب في الحدث الذي تلاها لكن هذا الإشعار بالعلة هو مجرد أمر غالب، فقد تأتي بهذا الوضع لكن دلالتها هي مجرد الترتيب، كما في قوله تعالى: «فَرَأَى إِلَهِهِ فَجَاءَ بِعِجَلٍ سَمِينٍ^(٥)» فالفاء هنا لم تدل على العلية، وإنما على مجرد ترتيب الحديثين، وبالاستقراء يثبت أن الفاء لا تفيد العلية بلفظها، فلا يكفي أن يعطف حدث على حدث، حتى يفهم من العطف أن الحدث الأول علة للثاني^(٦)، لذلك

(١) النساء، الآية: ٤٣.

(٢) البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء باب ما ذكر عنبني إسرائيل، رقم ٣٢٠١. مسلم، كتاب المسافة بباب تحرير بيع الخمر والميتة والأصنام رقم ١٩٦١. ابن ماجة، كتاب الأشربة، باب التجارة في الخمر، رقم ٢٣٧٤. النسائي، الفروع المعتبرة، النهي عن الانتفاع بما حرم الله عز وجل، رقم ٤١٨٤ . الدارمي، كتاب الأشربة، باب النهي عن بيع الخمر وشرائها، رقم ٢٠١٢. أحمد، مسنن العشرة المبشرين بالجنة، رقم ١٦٥

(٣) شفاء الغليل، الغزالى، ص ١٨.

(٤) القصص، الآية: ١٥.

(٥) الذاريات، الآية: ٢٦.

(٦) مسالك العلة، محمود يعقوبي، ص ٨٢.

(فإن العلاقة بين الحددين هي التي توجه (الفاء) للتبنيه على العلة متى كان الحدث الأول صالحًا لأن يكون علة للحدث الثاني، فتكون دلالة الفاء على العلية بالتبنيه إليها متوقفة على إدراك العلاقة بين الحددين. والذي نعرفه هو أن علاقة العلية مدرك عقلي صرف يحصل في الذهن عند إدراك التعاقب بين حددين متناسفين تناسبياً مستقرى بالتجربة والتكرار)^(١)، ومن هنا ندرك منطقية ما ذهب إليه بعض الأصوليين من اشتراط المناسبة في العلة المنصوصة بهذا الطريق وبعدهم نص على أن العلية تستفاد مع عدم المناسبة^(٢)، وإن كان الغزالى رحمة الله اعتبر أن مجرد الصيغة بوضعها اللغوى كافية في التعليل في هذا المقام دون اشتراط المناسبة، وهو مع ذلك لا ينكر أن تعضد الصيغة بمناسبة العلة (أظهر في الظن، وأسبق إلى الفهم)^(٣).

وما يعنينا في هذا المبحث هو أن المعرفة بالعلل المنصوصة إيماء؛ تفضي إلى التعريف بمقاصد الأحكام الشرعية التي اقترنـت بها باعتبار تلك العلل علامات على هذه المقاصد. كما في القطع فإنه علامة على مقصد الزجر (فكل ذلك تبنيه على إضافة الأحكام إلى الأسباب ونصب الأسباب عللاً فيها حتى يقال: تكفل الولي بالإملاء وإن ورد في التدابير، فالحكم غير مقصور على التدابير بل يجري في سائر التصرفات المتعلقة بالمصلحة لتعدي العلة في أمثال ذلك)^(٤)؛ لذلك فقد يترك ظاهر هذه الدلالات على العلة ليتجه إلى تثبيـت عين المقصد من الحكم علة كما في قوله ﷺ: (لا يقضـي القاضـي وهو غـضـبان)^(٥) ظاهرـه يدلـ على

(١) المرجع نفسه.

(٢) روضة الناظر مع شرح الطوفى، ابن قدامة، رقم ٣٦٢/٣.

(٣) شفاء الغليل، الغزالى، ص ٢٠.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٨.

(٥) البخارى، الأحكام، باب هل يقضي القاضى وهو غضبان، رقم ٦٦٢٥. مسلم الأقضـية، كراهة قضاء القاضـى وهو غـضـبان، رقم ٣٢٤١. الترمذى، كتاب الأـحكـام، بـاب ما جاء لا يقضـى القاضـى وهو غـضـبان، رقم ١٢٥٤. النسائى، كتاب القضاـء، بـاب ذـكر ما يـنـبغـى للحاكم أـن يـجـتـنبـه، رقم ٥٣١١، ابن ماجـه كتاب الأـحكـام، بـاب لا يـحـكـمـ الحـاكـمـ وهو غـضـبان، رقم ٢٣٠٧.

أن العلة هي الغضب، لكن لما تحققنا أن الغضب اليسير لا يمنع من استيفاء الفكر، وأن هناك أسباباً أخرى تؤدي إلى تشويش الفكر علمنا أن العلة ليست هي الغضب بل هي تشويش الفكر^(١)، وليس في ذلك إهدار لدلالة الغضب المنصوص أو تعطيل للإيماء الوارد في النص على علته، وغاية ما في الأمر (أن أصل التعليل عقل من الإضافة ولكن احتمل أن يقال: التحرير معلل بالغضب لعينه، واحتمال أن يقال هو معلل به لمعنى يتضمنه ويلازمه لا لعينه وهو ضعف العقل في الغضب)^(٢)، لكن السؤال الذي تفرضه إشكالية البحث ما هو ضابط ترجيح أحد الاحتمالين، أو بعبارة الغزالى (إذا ترددت الإضافة بين جهتين فمن المفترض إلى الدليل؟)^(٣)، خاصة وأن هناك فرق كبير بين حمل العصب على ذاته وبين حمله على أثره المتمثل في تشويش الذهن، ولا شك أن الذي يطالب بالدليل هو الخارج عن دلالة المنطق والمثبت للمعاني التي يتضمنها الغضب، أما ما يصلح دليلاً لذلك فهو تعصيده بالمناسبة، إذ تعليل الحكم بعين الغضب لا مناسبة فيه، وإضافته إلى ما يتضمنه مناسب لتصرفات الشرع ومعهوده في شرع الأحكام وفي هذا إشارة إلى التكامل بين المسالك المنصوصة والمستنبطة في تحديد المقصود الشرعي من العلل المنصوصة إيماء.

٢ - ترتيب الحكم على الواقعية:

وهو من الموضع المشعرة بالتعليق^(٤) والتي تفرد بها الأصوليين دون علماء اللغة وذلك لأن يصدر حكم عن النبي ﷺ عند حدوث واقعة معينة كما في إيجاب الكفارة على الأعرابي الذي انتهك حرمة رمضان بجماع زوجته، فقد روى أن أعرابياً جاء للنبي ﷺ فقال: (هلكت وأهلكت، فقال له النبي ﷺ ماذا صنعت؟ فقال واقعت أهلي في نهار رمضان عامداً فقال له ﷺ اعترق رقبة)^(٥)، فإنه يدل

(١) المحسوب مع شرح النفائس، الرازى، ٤ / ١٥٨.

(٢) شفاء الغليل، الغزالى ص ٣٤.

(٣) المرجع نفسه. ٣٥.

(٤) مختصر المنتهى مع شرح العضد، ص ٣١٥. التحصل من المحسوب، ٢ / ١٨٨.

(٥) البخارى، كتاب الصوم، باب إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء فتصدق عليه، رقم =

على كون الواقع في نهار رمضان علة للعتق، لعلمنا أن الأعرابي إنما سأله النبي ﷺ عن حكم واقعته شرعاً، وأن النبي ﷺ إنما ذكر ذلك الحكم جواباً له، فكان الجواب في كلام المجيب يتحول إلى قضية شرطية^(١) (وأقعت فكفر)، وقد علمنا سابقاً أن الوصف (إذا رتب الحكم عليه في كلام الشارع بفاء التعقيب تحقيقاً، فإنه يكون علة، فكذلك إذا كان الحكم مرتبًا عليه بفاء التعقيب تقديرًا)^(٢) كما في هذه الحالة، ويلاحظ هنا أن هذا النوع من التعليل مرتبته في الظهور أقل من السابق لكون الفاء فيه مقدرة وفي المقام الأول محققة^(٣)، وقد استرسل الأصوليون في تحليل مدى دلالة هذا المسلك على العلية مع حصر الفروض التي يمكن أن تصرف هذه الدلالة عن العلية، فبحثوا من بين ما بحثوه مدى ارتباط جواب النبي ﷺ بسؤال السائل ومدى تأثير ذلك في إثبات العلية أو نفيها، وبحثوا أيضاً الحدود التي تتدخل فيها المناسبة في ثبيت العلل المنبه لها بهذا المسلك خاصة وأن الكثير (من المناسبات والإخلالات عطلها الشرع ولم يلتفت إليها ولم يحكم بموجبها، ولا أقام لها في نظره وزناً)^(٤)، وهو ما يمثل شاهداً على ضخامة ودقة الجهود العلمية السابقة في محاولة تبيان المقصود التشريعي من النص وشاهدأً أيضاً على الحذر الذي تحلوه به في مثل هذه المضايق والذي تفرضه طبيعة هذه المهمة.

= ١٨٠٠ ، رقم ، ٢٤١٠ ، مسلم ، الصيام تغليظ في نهار رمضان ، رقم ١٨٧٠ و ١٨٧١ و ١٨٧٢ ، الترمذى ، كتاب الصوم عن رسول الله ، باب ماجاء في كفارة الفطر في نهار رمضان ، رقم ٦٥٦ ، ابن ماجة ، كتاب الصيام ، باب كفارة من أتى أهله في رمضان ، رقم ٢٠٤٢ و ٤٣٢ . أحمد ، مستند المكثرين من الصحابة ، مستند أبي هريرة رقم ٧٤٥٣ ، مالك ، كتاب الصيام ، باب كفارة من أفتر في رمضان رقم ٥٨٢ ، الدارمي ، كتاب الصوم ، باب في الذي يقع على أمرأته في شهر رمضان نهاراً رقم ١٦٥٤ .

(١) الإحکام في أصول الأحكام ، الأمدي ٣ ، ٢٨٠ / ٢٨٠ . البحر المحيط ، الزركشي ، ١٩٩/٤ . شفاء الغليل ، الغزالى ، ص ٢٠ .

(٢) الإحکام ، الأمدي ٣/٢٨١ .

(٣) شفاء الغليل ، الغزالى ، ص ٢٠ . الإحکام ، الأمدي ، ٣/٢٨١ .

(٤) شفاء الغليل ، الغزالى ، ٢١ .

لذلك فإن كل الجهدات التي بذلها الأصوليون في ضبط العلة المنصوصة هي جهود في الحقيقة لتحرير المقاصد خاصة وأن العلل المنصوصة تفضي بتلقائية كبيرة إلى التعريف بمقاصد التشريع.

ومما تنبغي الإشارة له أن دلاله العلل المنصوصة على المقاصد الشرعية غالباً منحصرة في المقاصد الجزئية أو المقاصد الخاصة ببعض أبواب الشريعة كمقاصدها في البيوع، أو مقاصدها في النكاح، أما المقاصد الكلية فإن النص على العلل الجزئية لا يكفي في تبيينها.

لذلك فقد انتقد النظرالجزئي للمقاصد من الكثير من الباحثين المعاصرین الذين أكدوا على ضرورة تقديم قراءات جديدة لكيفيات استفادة المقاصد من النصوص الشرعية التي يجب أن تتجاوز البحث في العلل الجزئية المنصوصة، واستكروا الجمود على هذه المقاصد واعتبروا الوقوف عندها بأنه (اتجاه يتتجاهل المسيرة الحتمية وينسب إلى آراء العصر الذهبي الوزن الكافي لتحدي قانون التطور أو التاريخ)^(١)، ومن هذا المنطلق بدأت الدعوة إلى قراءة جديدة للمقاصد المنصوصة تتميز عن القراءة الموروثة التي يجب التسليم بتاريخيتها وظرفيتها في نظرهم، والهدف من هذه القراءة الجديدة هو (البحث في جملة من الأصول المقاصدية التشريعية التي من شأن اعتمادها التقرير بين مدارك الفقهاء والتوحيد في منطلقاتهم النظرية)^(٢)، كما أن هذه القراءة تهدف (إلى تجاوز المنحى التجزئي في تفهم أحكام الشريعة بمراتبها المختلفة، ومن ثم معالجة المشكلات التي تواجه المسلمين وفق رؤية كلية تنزل الحلول الشرعية على الواقع والنوازل من حيث هي حالات جماعية تهم الأمة في مجموعها أو فئات واسعة منها لا مما هي حالات وقضايا خاصة)^(٣)، فهذه القراءة تسعى للوصول إلى النظريات الأساسية والتصورات الرئيسة المسيطرة على مجموعات التشريع في كل باب من

(١) مناظرات في أصول الشريعة، تركي، ص ٥٠٨.

(٢) نظرية المقاصد عند ابن عاشور، الحسني، ص ٩٨.

(٣) مقدمة تحقيق مقاصد الشريعة للشيخ الطاهر بن عاشور، محمد الطاهر الميساوي، ص

أبواب الشريعة^(١)، وبطبيعة الحال فإن هذه المقاصد المتنزعة من مجموع النصوص القرآنية تختلف عن المقاصد المتنزعة من نص أو نصوص محددة، وهو ما يعني الاختلاف في ناتج الاستنباط الفقهي الذي يوظف هذه المقاصد أو تلك^(٢) وهذا هو الأثر العملي لهذه القراءة لوجوه دلالة النصوص على المقاصد الشرعية فهي تقوم أساساً على ضرورة هيمنة النظر الكلي في استقصاء المقاصد المنصوصة.

الذي لا شك فيه أن (إدراك الصفات المؤثرة في الأحكام على وجهها، ومعرفة الحكم والمعاني التي تضمنتها الشريعة من أشرف العلوم)^(٣) وأن البحث في ذلك لن يتوقف عند عصر معين، لكن الجهود في ذلك لا بد أن تضبط بقواعد العلم وأصول الشرع، كما كان سلفنا الصالح في ذلك، أما هذه النظرة الجديدة لدلالة النصوص الشرعية على مقاصد التشريع، فإنها محملة ببعض الاندفاعات التي يمكن أن تحمل النصوص فوق ما أريد منها خاصة وأن هناك تأثير كبير ببعض القيم التي أثبتتها الفلسفات المعاصرة مثل (حقوق الإنسان، والعدالة الاجتماعية، والسلم، حرية الرأي...)، هذه القيم التي يراد إثبات قصد الشريعة لها بالحفظ من خلال النصوص الشرعية التي نبهت إلى أصول هذه القيم، لذلك فلا بد من ضبط هذه القراءة بالضوابط الشرعية لاستفادة المعاني من نصوص التشريع، إذ (معرفة حدود ما أنزل الله على رسوله ﷺ أصل العلم وقادته، وأخيته التي يرجع إليها، فلا يخرج شيئاً من معاني ألفاظه عنها ولا يدخل فيها ما ليس منها، بل يعطيها حقها ويفهم المراد منها)^(٤)، وهذا الاتجاه تفهم جهود الشاطبي في التخويف من التقول على الله في مقاصده.

ومما ينبغي الإشارة له أن التوجه إلى الفهم العلل الكلية بدل من العلل

(١) السنن التاريخية في القرآن الكريم، محمد باقر الصدر، ١٣ / ٣٨، بيروت، دار المعارف، ١٩٩٠ م.

(٢) المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، حسن محمد جابر، ص ٢٥٩، بيروت، دار الحوار، ط ١، ٢٠٠١ م.

(٣) القياس في الشرع الإسلامي، ابن تيمية، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠، ص ٥٥.

(٤) أعلام الموقعين، ابن القيم، ١/ ٢٢٠.

الجزئية لم يكن وليد العصر الحديث فلقد أشار العز بن عبد السلام إلى هذا النوع من النظر، قال رحمة الله (اعلم أن الله شرع لعباده السعي في تحصيل مصالح عاجلة وأجلة تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنى منها ما في ملابساته مشقة شديدة، أو مفسدة تربى على تلك المصالح، وكذلك شرع لهم السعي في درء مفاسد في الدارين، أو في إدراهما تجمع كل قاعدة منها علة واحدة ثم استثنى ما في احتسابه مشقة شديدة أو مصلحة تربى على تلك المفاسد، وكل ذلك رحمة بعباده، ونظر لهم ورفق بهم، ويعبر عن ذلك كله بما يخالف القياس، وذلك جار في العبادات والمعاوضات وسائر التصرفات)^(١).

بقي أن نشير إلى أن أثر العلل المنصوصة في ضبط العلل المستنبطة التي يجب أن تتساوق مع العلل المنصوصة إذ (العلل التي علل بها الشارع بعض الأحكام نصاً وتصریحاً هي علل تقبلها العقول التي تدرك وتفهم المناسبة بين الحكم وعلته المنصوصة وبينه على إدراك هذه المناسبة بالعقل، فإن بإمكان العقل أن يتعرف المناسبة التي تهديه إلى استنباط العلة بالنسبة إلى الحكم الذي يكون الشارع قد سكت عن التصريح بعلته، فتكون المناسبة بين الصفة والحكم كافية كفاية مشروعة لإرشاد العقل إلى الطريق الذي يوصله سلوكه إلى العلة)^(٢).

(١) قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ١٣٨/٢.

(٢) مسائل العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين، محمود يعقوبي، ٩٨.

رَفِعٌ

عَبْدُ الرَّحْمَنِ الْجَنْوِيِّ
الْكَلْمَانِيُّ لِلْفَزْوَارِيِّ

www.moswarat.com

رَقْعَةٌ

عبد الرَّحْمَنِ الْجَبَرِيِّ
أُسْلَمَتْ لِلَّهِ الْفَرْوَانُ

www.moswarat.com

الفصل الثاني

ضوابط تعيين
المقصد غير المنصوص

رَفِعٌ

عَبْدُ الرَّحْمَنِ الْجَنْوَيِّ
الْكَنْدَرِيُّ لِلْفَزْوَارِيِّ

www.moswarat.com

تمهيد

بعد الإحاطة بالطرق التي تمكن من ضبط وتحديد مقاصد التشريع المنصوصة على اختلاف درجات النص من تصريح أو إيماء، نتعرض في هذا الفصل إلى الضوابط التي تحكم عملية تعيين المقصد التشريعي للحكم ليس من خلال حروف النص وألفاظه بل من خلال ما يندرج في الذهن من معانٍ تفرضها القراءة المتبصرة للنصوص وهو ما يعبر عنه (بالاستباط) في لغة الأصوليين.

ولئن كانت ضوابط تحرير المقصد المنصوص قد وقعت النزاع في بعضها، فإن النزاع هنا يشتد ويتعقد لما يفرضه غياب النص من غياب حتمي لدوره الإلزامي في ضبط المعاني، يضاف إلى ذلك اختلاف العقول والملكات في تقدير ما يصلح مقصدًا للشارع الحكيم بالاحتکام إلى مجرد الاستباط من رسوم النصوص وقرائتها الملفوظة والملحوظة، فالمقاصد التشريعية تصبح حينها (عنصرًا عقليًا خارجًا عن منطوق النص وإن كان داخلاً في منطقه، ولا مراء أن العقول والملكات متفاوتة في مدركاتها)^(١).

ولقد اختلف الأصوليون في حصر الطرق الاستباطية التي يمكن أن يعرف بها قصد الشارع من التشريع استناداً إلى الاختلاف في التداخل الذي يمكن أن يحدث بينها، واستناداً إلى الاختلاف في المعيار الذي يمكن أن يعطي للطريق أو المسلك صفة الانفراد والاستقلالية في الكشف عن مقاصد التشريع كما هو الحال عند ابن عاشور الذي أسقط صفة الاستقلالية في الكشف عن مقصد الشارع

(١) بحوث مقارنة في الفقه والأصول، فتحي الدرني، ١٤٤/٢.

لبعض ما اعتمدته الشاطبي فلم ينص عليه بالانفراد ضمن مسالك الكشف عن مقاصد الشارع.

وقد ارتأيت حصرها في طريقين هما: العلل المستتبطة، والاستقراء. إذ لكل منها أداء خاص لا يكرره غيره من المسالك الأخرى، ويمكن لهذه الطرق متحدة أن تحدث تعريفاً وضبطاً خاصاً للمقصد التشريعي إذا احترمت إمكانياتها الكشفية، وأجريت على نحو متكامل ومتدرج.

وقد خصصت لكل طريق منها بحثاً مستقلاً:

المبحث الأول: العلل المستتبطة وأثرها في تعين المقصود الشرعي.

المبحث الثاني: الاستقراء وأثره في تعين المقصود الشرعي.

وفيما يلي عرض هذه المباحث مفصلاً:

المبحث الأول:

العلل المستنبطة وأثرها في حد المقصود الشرعي

قد سبقت الإشارة إلى ارتباط علل التشريع بالمقاصد هذا إن لم تكن هي ذات المقاصد كما ذهب إلى ذلك بعض العلماء الذين بحثوا في المقاصد، وإذا كانت العلل المنصوصة تفضي إلى التعريف بمقاصد التشريع بطريقة مباشرة، بانتقال أوصاف العلة إلى المقصود انتقالاً لزومياً.

فإن العلل المستنبطة لها نفس الأثر التعريفي بمقاصد الشارع، إلا أن هناك بعض الضوابط الخاصة بعمل الاستنباط والتي تزيد في التحوط والاحتراز من الابتعاد عنإصابة مقاصد التشريع الحقيقية، هذا التحوط والاحتراز الذي كانت كتابات الرواد الأوائل في علم المقاصد مشبعة به ومنتهى إلى خطورة الغفلة عنه.

هذا ولقد ساهم الكثير من علماء الأصول في إعداد الطرق التي يسلكها العقل للوصول إلى علة الحكم، ولقد عرض الإمام فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ) هذه الطرق عرضاً وافياً منفتحاً.

ولما كان هدفي من البحث في هذه الطرق هو إبراز القيمة المنهجية لهذه الطرق في التعرف على مقصود التشريع بقطع النظر عن الشخصيات الأصولية التي ساهمت في إخراجها على هذا الشكل النهائي، لذلك فإني سأخصص بعض هذه الطرق بالدراسة لمعاينة كيفية إفضاء هذه الطرق لعمل التشريع ومدى ارتباط هذا الإفضاء بالتعرف على مقاصد التشريع بأوصافها المختلفة مع التنبيه على

الضوابط والمحاذير التي ترافق عملية الكشف هذه فتتصح العلاقة الدقيقة بين العلة القياسية وبين المقصد الشرعي.

ولما كانت المسالك التي درسها الأصوليون في الكشف عن العلة المستنبطه كثيرة ومتعددة، كما أن أثرها العملي يختلف باختلاف طبيعة هذه المسالك، فإن إفرادي لها بالدراسة نابع أساساً من قيمتها العملية في صلتها بالكشف عن مقاصد الشارع، لذلك سأخص مسلك المناسبة الذي نبه الكثير من الأصوليين على صلته بمقاصد الشارع بمطلب مستقل وما عداه من المسالك ببحث آخر، على هذا النحو لضبط كيفية دلالاتهما على مقاصد التشريع، لذلك جاء هذا المبحث في :

المطلب الأول: المناسبة وأثرها في تعين مقاصد التشريع.

المطلب الثاني: المسالك الأخرى وأثرها في تعين مقاصد التشريع.

وفيما يلي بيان ذلك مفصلاً :

المطلب الأول: المناسبة وأثرها في تعين مقاصد التشريع

ينبغي التنبيه هنا إلى أن الأقise الموجدة في كتب الفقه أكثر عللها ثبتت بطريق المناسبة خاصة العلل المستنبطه، فإنها (تستنبط عن طريق مسلك المناسبة في معظم أحوالها)^(١) حيث إن العلل الثابتة بالنص أو الإجماع أو مسالك العلة الأخرى قليلة جداً لذلك، عظم بعض الأصوليين هذا المسلك في الكشف عن العلل يقول بدر الدين الزركشي^(٢) في وصفها بأنها (عمدة كتاب القياس وغمরته، ومحل غموضه ووضوحيه)^(٣).

(١) بحث مقارنة في الفقه وأصوله، فتحي الدين، فتحي الدين، ٩٠/١.

(٢) البحر المحيط، الزركشي، ٢٠٦/٥.

(٣) هو محمد بن بهادر بن محمد الزركشي من فقهاء الشافعية تركي الأصل، ولد بمصر سنة ٧٤٥ هـ، تعلم في بداية حياته الزركشة، ثم اعتنى بالعلم حتى أصبح من مشاهير العلماء في الفقه والأدب والحديث، توفي سنة ٧٩٤ هـ، من مصنفاته البحر المحيط في أصول الفقه، والمثار في القواعد الفقهية، تشنيف المساعم بجمع الجواجم. (ترجمته في شذرات الذهب، ٣٣٥/٦، طبقات الشافعية، ١٦٧/٣، النور السافر، ٢٧/١).

الفرع الأول: معنى المناسبة

أ - لغة: هي المشاكلة والملائمة والموافقة^(١)، ولفظ المناسبة مشتق من النسب الذي هو القرابة^(٢).

ب - اصطلاحاً: كثرت تعاريف الأصوليين للمناسبة كمسلك من مسالك الكشف عن العلة بطريق الاستنباط^(٣)، وأولوا هذا المسلك عناية خاصة (وهو حقيق بهذه العناية، فهو لب القياس)^(٤)، ويعبر عن هذا المسلك بألفاظ عده منها^(٥): (الإخالة) و(المصلحة) و(الاستدلال) و(رعاية المقاصد)، واستخراج المناسبة وتعيينها اصطلاحوا عليه (تخيير المناط)^(٦)، ولعل كل هذه الألفاظ المستعملة في التعبير عن مسلك المناسبة وخاصة (رعاية المقاصد) تشير إلى مدى ارتباط هذا المسلك بقضية الكشف عن مقاصد الشريعة.

اختللت تعاريف الأصوليين لهذا المسلك (رغم أن استقصاء القول فيه من المهمات لأن عليه مدار الشريعة)^(٧)، وخلاصة هذه التعريف أن مسلك المناسبة مداره على أنه (متى أفضى الحكم إلى مصلحة علل بالوصف المشتمل عليها)^(٨)، فتعين العلة بهذا المسلك لا يعتمد إلا على التناسب الحاصل بين الحكم وبين الوصف المشتمل على المصلحة، وفي قول صاحب الروضة إشارة إلى أن العلة

(١) الصداح /١، لسان العرب، ٢٤٠/١.

(٢) شرح الروضة، الطوفى، ٣٨٢/٣.

(٣) المحصول مع شرح نفائس الأصول، الرazi، ٤/١٦٥. شرح تنقية الفصول، القرافي، ٣٨٩. التحصيل من المحصول، الأرموي، ٢/١٩١، الآمدي، الإحکام، ٣/٢٩٤. الشوكاني، إرشاد الفحول، ٢١٤، نشر البنود، العلوى، ٢/١٧. المحللى على جمع الجوامع ٢/٢٧٤. المذهب في علم أصول الفقه المقارن، عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، ٥/٢٠٥٥.

(٤) تعليل الأحكام، شلبي، ٢٣٩.

(٥) إرشاد الفحول، الشوكاني، ٢١٤.

(٦) البحر المحيط، الزركشي، ٥/٢٠٦.

(٧) شرح الروضة، الطوفى، ٣/٣٨٢.

(٨) روضة الناظر وجنة المناظر مع شرح الطوفى، ابن قدامة ٣/٣٨١.

ليست هي ذات المصلحة (المقصد التشريعي)، وإنما هي الوصف اللازم للمصلحة (المقصد التشريعي) استناداً إلى أن المصلحة قد تنضب و قد لا تنضب بخلاف العلة.

ومحل تعين العلة بالمناسبة فيما إذا نص على الحكم فقط دون تصرير بالعلة أو إيماء إليها بالنص فيقوم المجتهد باستنباطها بطريق المناسبة، فإذا بحث ووجد وصفاً مناسباً للحكم بالمعنى السابق يغلب على ظنه أنه علة لهذا الحكم^(١)، وعلى أساس ما رجحته من أن العلة ملازمة للمقصد، فإن العلة الثابتة بمسلك المناسبة تكون أمارة أو علامة على مقصود الشارع من شرع ذلك الحكم.

فإيسكار في تحريم الخمر مثلاً وصف مناسب لحكمه وهو المنع لما يترتب على شرب الخمر من ذهاب العقل وحجبه، فإيسكار هو العلة، وحفظ العقول هو المقصود التشريعي ، وإذا كان وصف الإسكار هنا وصفاً منضبيطاً، فإن هناك بعض الأوصاف تتصف بالخفاء والاضطراب، فحينها ينظر في وصف آخر منضبطة يكون ملازماً للوصف الغير منضبطة ملازمة عقلية أو عادية أو عرفية في الحضور والغياب.

ومثال المناسب الخفي ، القتل العمد العدوان فإنه مناسب لشرع القصاص تحصيلاً لمقصد حفظ النفس ، لكن وصف العمدية وصف خفي لأن القصد أو عدمه أمر نفسي لا يدرك منه شيء؛ فنيط القصاص بأفعال مخصوصة كاستعمال الجارح في القتل حيث يلزم منه عرفاً أن تكون تلك الأفعال صادرة عن عمد، فمن قتل بغير الجارح لا يقتضي منه، لأنعدام العلة الذي يدل بيوره على عدم اطراد المقصود التشريعي في هذه الحالة.

ومثال المناسب المضطرب المشقة فإنها مناسبة لترتيب الترخيص عليها تحصيلاً لمقصد التخفيف، إلا أنه لا يمكن اعتبارها علة بنفسها لاضطرابها وعدم انضباطها لأنها ذات مراتب تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان ، وليس كل قدر منها يوجب الترخيص، وإنما سقطت العبادة، وتعيين القدر الذي يوجبه متذر،

(١) أصول الفقه، شلبي، ص ٢٤٥.

فنيط الترخيص بوصف ظاهر منضبط يلزمهها وهو السفر^(١)، (وإن كانت المشقة قد توجد بدونها وقد تنفرد بها، ومع ذلك فلم يعتبر الشارع تلك التوارد بل أجرى القاعدة مجرها، ومثله حد الغنى بالنصاب وتوجيه الأحكام بالبيانات، وإعمال أخبار الآحاد، والقياسات الظنية، إلى غير ذلك من الأمور التي قد تختلف مقتضياتها في نفس الأمر، ولكنه قليل بالنسبة إلى عدم التخلف، فاعتبرت هذه القواعد كلية عادلة لا حقيقة)^(٢)، فالتعليل بالوصف الظاهر المنضبط بدل المعنى المضطرب للحكمة شيء اقتضته الطبيعة المنضبطة للتشريع التي قد تزهد في المحال التي يختلف فيها التلازم بين الوصف والحكمة.

ونلاحظ هنا الدور الضبطي الذي تمارسه العلة على المقصد فتسعى به إلى أكبر قدر من الظهور والضبط والحد، فالوصف الخفي غير المنضبط لا يعتبر في التعليل، لأنه غير معلوم في ذاته، ولأنه كذلك (فكيف يعلم به الحكم؟)^(٣).

الفرع الثاني: أقسام الوصف المناسب، ومدى دلالته على المقصد

من المقرر أن معيار المناسبة هو كون الوصف جالباً لمصلحة أو دافعاً لمفسدة أو مقدرة بناء على أن الشارع إنما يشرع الأحكام من أجل مصالح العباد، ولما كان إدراكنا للمناسبة بين الحكم الشرعي والوصف الشرعي يعتمد فقط على ملاحظة مدى اطراد الاقتران بينهما فإن الأصوليين اختلفوا في تقسيمات الوصف المناسب باعتبارات عدة واجتذبوا أيضاً فيما يصلح من هذه الأقسام مسلكاً للوصول للعلة القياسية أو ضابطاً لمقصد من شرع الحكم، وفيما يلي بيان هذه الأقسام:

ال التقسيم الأول: باعتبار حصول المقصود من شرع الحكم

إذ المقصود من شرع الحكم إما أن يحصل يقيناً أو ظناً، أو يكون الحصول

(١) شرح العضيد على مختصر المتنبي، ص ٣٢٠. الإيهاج في شرح المنهاج، علي بن الكافي السبكي، ٤١/٣.

(٢) المواقف، الشاطبي، ١٤/٤.

(٣) شرح العضيد على مختصر المتنبي، ص ٣٢٠.

وعدمه متساويان، أو أن عدم الحصول راجح، لذلك كانت الأقسام بهذا الاعتبار خمسة^(١).

أولاً: أن يحصل المقصود يقيناً

ومثاله حصول الملك في البيع الصحيح، فإن الحكمة التي ناسبت شرعيته هي الحاجة المراد سدتها، ويكون ذلك بحل الانتفاع الذي هو أثر لازم للبيع، فحصول هذا المقصد من شرع البيع مقطوع به^(٢).

ثانياً: أن يكون حاصلاً ظناً

ومثاله الانزجار عن القتل فإن شرعة القصاص تفضي إليه ظناً، فقد يرتكب البعض القتل ولا يرتدعون بما ينتظرون من عقوبة.

وهذان القسمان متفق على التعليل بهما عند القائلين بمسلك المناسبة^(٣).

ثالثاً: أن يكون حصول المقصود وعدم حصوله متساوين (وهذا قلما يتفق له في الشرع مثال)^(٤).

رابعاً: أن يكون عدم حصول المقصود راجحاً على حصوله.

ومثاله إفشاء الحكم بصحة نكاح الآيسة إلى مقصد التوالد والتناسل، وإن كان ممكناً عقلاً إلا أنه بعيد التحقق.

وهذان القسمان يجوز التعليل بهما عند جمهور الأصوليين^(٥)، باعتبار أن

(١) الإحکام في أصول الأحكام، الأمدي، ٢٦٩/٣، شرح نفائس الأصول على المحصول، القرافي، ١٧٢/٤، العضد، شرحه على جمع الجواامع، ٣٢٠، حاشية العطار على جمع الجواامع، ٣١٨/٢. نشر البنود على مراقي السعود، العلوى، ١٦٧/٢. الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي، ٥٥/٤.

(٢) شرح نفائس المحصول، القرافي، ١٧٢/٤، الإحکام في أصول الأحكام، ٢٩٦/٣، شرح العضد مع مختصر ابن الحاجب، ص ٣٢٠.

(٣) المراجع السابقة، مع جمع الجواامع مع حاشية العطار، ٣٢٠/٢.

(٤) الإحکام في أصول الأحكام، الأمدي، ٣، ٢٩٨/١.

(٥) البحر المحيط، ٢٠٨/٥، مختصر ابن الحاجب، ص ٣٢٠.

(انتفاء ظهور حصول المقصود لا يقدح في صحة التعليل)^(١).

خامساً: أن يقطع بعدم حصول المقصود من شرع الحكم.

ومثاله: إلحاقي ولد مشرقي بمغربي علم عدم تلاقيهما، فإن العلة في إثبات الأنساب هو الفراش الذي هو العقد الصحيح إذ هو مظنة حصول النطفة في الرحم، ولكن في هذا النوع من الأنكحة ينتفي قطعاً ما جعلت العلة مظنة له، وهذا النوع قال فيه جمهور الأصوليين بعدم اعتبار المظنة مع العلم بانتفاء المئنة، وخالف في ذلك أبو حنيفة فقال بإلحاقي النسب لأن العقد لما جعله الشارع مظنة فقد جعله مناطاً للحكم من غير اعتبار المظنات، وقد جعله نفاة القياس من الأشياء التي تمسكوا بها لإثبات أقوالهم في أن التبعد لا يصح بقاعدة توصل إلى مثل هذا مما تنفر منه العقول وتتأبه^(٢). فهذا النوع لا يعلل به عند الجمهور إذ لا عبرة بمضنهة المقصود مع العلم بانتفائته قطعاً^(٣).

وتظهر فائدة هذا التقسيم بما يمثله من تحليل علمي لدرجات تحقق المناسبة في الواقع التشريعي مع الربط الدقيق بالواقع المشرع له مع التنبيه للحالات التي لا تفضي فيها المناسبة إلى الحكم فتفترق عن مظنتهما، وهي حالة استثنائية يجب أن تلغى في التعرف على الأحكام كما هو مذهب الجمهور، (لأن المقصود من شرع الأحكام الحكم، فشرع الأحكام مع انتفاء الحكمة يقيناً لا يكون مفيداً فلا يرد به الشرع خلافاً لأصحاب أبي حنيفة)^(٤).

التقسيم الثاني: باعتبار الشارع له وعدم اعتباره

الوصف المناسب إذا تم إدراك وجه مناسبته للحكم بالعقل ابتداء، فإن هذه المناسبة إما أن توجد له شهادة من الشعوب باعتبارها في مجال الأحكام أو لا

(١) البحر المحيط، الزركشي، ٢٠٨/٥.

(٢) أصول الفقه، الخضري، ص ٣٧٧.

(٣) الإحکام في أصول الأحكام، الأمدي، ٢٩٩/٣، مختصر ابن الحاجب، ٣٢١، ، البحر المحيط، الزركشي، ٢٠٨/٥.

(٤) الإحکام في أصول الأحكام، ٢٩٩/٣.

توجد هذه الشهادة، والمعروف عند أكثر الشافعية أنهم يكتفون في عد الوصف المناسب علة بمجرد إدراك العقل للمناسبة واقتناعه بها من غير حاجة إلى دليل آخر وهو ما يعرف (بالإخلة)، أي الظن الراجح، - وهو الذي لا يعارضه مساوي له أو أقوى منه -، أما الحنفية وبعض الشافعية فهم يسترطون شهادة الشرع للوصف المناسب بالاعتبار وذلك بأن يرد اعتباره في فروع أخرى غير الحالة التي يراد إثباتاً عليها للحكم، زيادة في التحوط والاحتراز الملازمين لتحديد العلة.

وأقسام المناسب بهذا الاعتبار اختلفت فيه عبارات الأصوليين اختلافاً بيناً^(١)، بل إن بعض هذه التقسيم كان عرضة لانتقادات شراح المصنفات الأصولية، كما في انتقاد القرافي لتقسيم الرازى، حيث اعتبره تقسيم (مختبط لا ينطبق على الاصطلاح الذى فى الكتب)^(٢)، لذلك ساختار طريقة ابن الحاجب (ت ٦٤٦ هـ)^(٣) في عرضه لما تمتاز به من وضوح وحصر لهذه الأقسام، وهو ما

(١) البحر المحيط، الزركشي، ٢١٦/٥. الإحکام في أصول الأحكام، ٣١١/٣. شرح العضد على مختصر المتنبي، ص ٣٢٣. نفائس الأصول مع شرح المحصول، القرافي ١٧٦/٤.
لاحظ الإمام الغزالى رحمة الله الا ضطرب الذى وقع فيه العلماء في بيان حد المناسبة، قال رحمة الله: (أطلق الفقهاء المؤثر والمناسب، والمخيل، والملازم، والمؤذن بالحكم، والمشعر به، واستبعهم على جماهير العلماء والأفضل . إلا من شاء الله درك الميز والفصل بين هذه الوجوه واعتراض عليه طريق الوقوف على حقائقها، بحدودها وخواصها، واتصل بأذىال هذه الأجناس قياس الشبه والطرد، وهي المعاصلة الكبرى والغمرة العظمى، فلقد عز على بسيط الأرض من يعرف معنى الشبه المعتبر ويحسن تمييزه عن المخيل والطرد، وإجرائه على نهج لا يمتزج بأحد الفنين). انظر شفاء الغليل، ص ٧٢.

(٢) شرح نفائس الأصول على المحصول، القرافي، ٤/١٨٠.

(٣) هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين ابن الحاجب، مالكي المذهب، من كبار علماء النحو وأصول الفقه وعلم الكلام، ولد سنة ٥٧٠ هـ، له تصانيف عدة منها مختصر المتنبي، الكافية الشافية في النحو والصرف، المقصد الجليل في العروض. ترجمته في (شذرات الذهب، ٢٤٣/٣، الديباچ، ص ١٨٩، سير أعلام النبلاء، ٢٣/٢٦٤).

جعلها تنال رضا بعض الباحثين المعاصرین^(۱)، وهذه الأقسام في نظر ابن الحاجب هي:

أولاً: المناسب المؤثر

وهو ما ثبت بنص أو إجماع اعتبار^(۲) عين الوصف أي ذاته في عين الحكم، ومثال ما اعتبر بنص تعليل نقض الوضوء بمس الذكر، فإنه مستفاد من قوله ﷺ (من مس ذكره فليتوضأ)^(۳). ومثال ما اعتبر بالإجماع تعليل ولاية المال على الصغير بالصغر، فإن ذلك من محال الإجماع.

ثانياً: المناسب الملائم

وهو ما ثبت بترتيب الحكم على وفقه، ولكن ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم، أو جنسه في عين الحكم، أو جنسه في جنس الحكم، فهذه ثلاثة أقسام^(۴).

أ - اعتبار عين الوصف في جنس الحكم:

ومثاله تأثير الصغر في الولاية على النكاح، فيقال يثبت للأب ولاية النكاح على الصغيرة كما ثبت له ذلك في ولاية المال بجامع الصغر، فالوصف وهو الصغر أمر واحد، أي عين الصغر الثابت في ولاية المال.

(۱) اعتبارها مصطفى شلبي بأنها أجمع طريقة لاستيفائها كل الأقسام، انظر تعليل الأحكام، شلبي، ص ۲۵۷.

(۲) المراد بالاعتبار في الوصف المناسب عموماً إيراد الحكم على وفقه لا التنصيص عليه ولا الإيماء له، وإلا لم تكن العلة مستفادة من المناسبة. انظر إرشاد الفحول، الشوكاني، ص ۲۱۷.

(۳) مالك، الموطأ، كتاب الطهارة، باب الوضوء، رقم ۸۵. أبو داود، السنن، كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر، رقم ۱۸۱. الترمذى، السنن، أبواب الطهارة، الوضوء من مس الذكر، رقم ۸۲. النسائي، السنن، كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر، رقم ۱۶۳.

(۴) مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، ص ۳۲۴.

والحكم وهو الولاية وهو جنس يجمع ولاية النكاح وولاية المال، وهما نوعان من التصرف، وعين الصغر معتبر في جنس الولاية بإجماع، لأن الإجماع على اعتباره ولاية إجماع على اعتباره في جنس الولاية، بخلاف اعتباره في ولاية النكاح، فإنه إنما يثبت بمجرد ترتيب الحكم على وفقه^(١).

ب - اعتبار جنس الوصف في عين الحكم:

ومثاله جواز الجمع في الحظر مع المطر قياساً على السفر بجامع الحرج، فحكم رخصة الجمع وهو واحد، والوصف وهو الحرج وهو جنس يجمع الحرج الحاصل بالسفر وهو خوف الضلال والانقطاع، والحاصل بالمطر وهو التأذى به، وهما نوعان مختلفان وقد اعتبر جنس الحرج في عين رخصة الجمع بالنص.

ج - اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم:

ومثاله وجوب القصاص في القتل بالمثل إلحاقاً بوجوبه في القتل بالمحدد بجامع كونهما جنائية متصلة بالعمدية والعدوانية^(٢)، فالحكم هو مطلق القصاص وهو جنس يجمع القصاص في النفس والقصاص في الأطراف والقوى.

والوصف هو جنائية العمد العدوان، وهو جنس يجمع الجنائية في النفس والأطراف والأموال، وقد اعتبر جنس الجنائية في جنس القصاص بالنص والإجماع، وأما اعتبار عين القتل العمد العدوان في عين القصاص في النفس فبمجرد الترتيب لا بنص ولا بإجماع، إذ لا يوجد نص ولا إجماع أن العلة هي كون القتل بالمحدد.

ثالثاً: المناسب الغريب

وهو ما ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بترتيب الحكم على وفقه، ولم

(١) مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، ص، ٣٢٣. وانظر الأقسام الموازية لذلك عند الأصوليين في: البحر المحيط، الزركشي، ٢١٦/٥. الإحکام في أصول الأحكام، الأمدي، ٣١١/٣.

(٢) مختصر ابن الحاجب، ص ٢٢٤.

يثبت بنص ولا إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم، ومثاله: أن يطلق الرجل زوجته في مرض موته طلاقاً بائناً لثلا ترثه، فيعارض بنقيض مقصوده فترثه زوجته قياساً على القاتل الذي عورض بنقيض مقصوده فحكم بعدم إرثه، والجامع بينهما أنهما فعلاً محظياً لغرض فاسد، فهذا له وجه مناسبة، وفي ترتيب الحكم عليه تحصيل مصلحة، وهو نهيهما عن الفعل الحرام، لكن لم يشهد له أصل بالاعتبار بنص أو إجماع بل مجرد المناسبة القاضية بترتيب الحكم على وفقه^(١).

رابعاً: المناسب المرسل.

وهو ما لم يعتبر بنص ولا بإجماع، ولا بترتيب الحكم على وفقه، وهو على قسمين^(٢):

أ - ما علم من الشارع إلغاوه:

بأن ظهر ما يدل على إعراض الشارع عنه (فهذا مما اتفق على إبطاله، وامتناع التمسك به، وذلك كقول بعض العلماء^(٣) لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان وهو صائم (يجب عليك صيام شهرين متتابعين) فلما أنكر عليه، حيث لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساع ماله، قال لو أمرته بذلك لسهل عليه ذلك واستحرر عتاق رقبة في قضاء شهوة فرجه، فكانت المصلحة في إيجاب الصوم مبالغة في زجره، فهذا وإن كان مناسباً، غير أنه لم يشهد له شاهد في الشرع بالاعتبار مع ثبوت إلغائه بنص الكتاب^(٤)، فهذا الوجه من المناسبة (ساقط

(١) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، ص ٣٢٤. وانظر نظير ذلك في تقسيم الأمدي في الإحکام، ٣١٢/٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٢٣.

(٣) الملك هو عبد الرحمن بن الحكم، والفقیه هو يحيى بن يحيى الليثي، وقد شكك الجویني رحمه الله في نسبة هذه الفتوى لذلك الفقیه، انظر غیاث الأمم في التیاث الظلم، ص ٢٢٣، ٢٢٢.

(٤) الإحکام في أصول الأحكام، الأمدي، ٣١٥/٣.

الاعتبار)^(١)، ويتبين أن قوة المناسبة ووضوحها العقلي هو الذي ألبس على هذا الفقيه فلم يتتبه إلى معارضة الشرع له.

ب - ما لم يعلم إلغاوه:

وهو أيضاً على قسمين^(٢):

١ - الملائم ويعرف بملائم المرسل تمييزاً له عن الملائم السابق، وهو ما علم اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم، أو جنسه في جنس الحكم، ومثاله ترس الكفار بأسرى المسلمين، بحيث لا ينال من الكفار إلا بقتل أسرى المسلمين.

٢ - ويعرف أيضاً بغرير المرسل وهو ما لم يعلم اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه، ولم يذكر ابن الحاجب ولا شراح منته مثلاً لذلك.

أما التعلييل بهذه الأقسام، فالمؤثر والملائم ثبتت به العلة باتفاق القائسين^(٣)، والغريز مقبول أيضاً عند جمهور الأصوليين في إثبات العلل^(٤)، أما المرسل فإن كان غريزاً أو مما علم إلغاوه فهو لا يصلح في إثبات العلل^(٥)، أما ملائم المرسل وهو المعتبر عنه بالمصالحة المرسلة فهو من محال الخلاف بين العلماء^(٦).

وتظهرفائدة هذا التقسيم بطرحه إمكانية التحقق من المناسبة المتنازع في حجيتها بالرجوع إلى شواهد الشريعة والبحث عن مؤيدات الاعتبار الخاصة بهذه المناسبة في ذاتها تحديداً وهو المعتبر عنه بـ(العين) في لغة الأصوليين، أو في

(١) الموافقات، الشاطبي، ١٨٦/٣.

(٢) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، ص ٣٢٣.

(٣) البحر المحيط، الزركشي، ٢١٤/٥.

(٤) الإحکام في أصول الأحكام، الآمدي، ٣١٣/٣.

(٥) المرجع نفسه.

(٦) انظر تفصيل ذلك ص ٢٧١.

صفاتها وهو المعبر عنه في لغة الأصوليين بـ(الجنس والنوع)، وهو ما يمثل استقصاء علمياً فريداً لوجوه المناسبة بهذا الاعتبار، إذ يراعي هذا الاستقصاء أدنى الاختلافات والتشابهات بين وجوه الاعتبار الشرعي لكل معنى مناسب.

الفرع الثالث: ضوابط دلالة المناسبة على مقاصد التشريع

إن الوصف الذي ثبت مناسبته للحكم بالعقل لا يمكن أن نقطع بكونه مقصوداً للشارع بمجرد المناسبة البدية من التساوق والتتجانس بين الوصف والحكم، فثمة بعض الضوابط والمحترزات الخاصة بدلالة المناسبة على مقاصد التشريع وفيما يلي إن شاء الله بسط لهذه الضوابط المتعلقة بتلك الأقسام التي نص عليها العلماء السابقون وإن كان الضبط في ذاته عسير جداً كما قال الرازى عند تقسيمه: (ولا يمكن ضبط هذه الأقسام الكثيرة والله سبحانه وتعالى أعلم بحقائقها)^(١)، أو كما قال الغزالى (إن ضبط هذا الجنس بالضوابط الكلية عسير بل للمجتهد في كل مسألة ذوق خاص يختص بها فلنفوض ذلك لرأي المجتهد)^(٢)، وإذا كان الغزالى فوض أمر هذه الضوابط للمجتهد على ما كان يمثله لقب المجتهد في زمانه من مقدرة علمية متخصصة، وكفاءة فقهية نادرة، وورع رهيب من القنول على صاحب الشرع، فإنه بعد ولوح بباب الاجتهاد الكبير من غير أهل الاختصاص، وغفلة أهل الاختصاص عن هذه الضوابط، أصبحت محاولة صياغة هذه الضوابط التي تعطي للمناسبة قيمتها الشرعية الفعلية في التعرف على علل ومقاصد التشريع أمر حتمي يمكن أن ينبه على التجاوزات المشاهدة في بعض الاجتهدات المعاصرة.

الضوابط الأول: مراعاة التكامل الدلالي المتبادل بين المقصد والمناسبة

إن الباحث فيما كتبه القدماء والمحدثون في مبحث المناسبة كمسلك من

(١) المحسوب مع شرح نفائس الأصول، الرازى، ٤/١٧٠. ذكر الرازى رحمة الله هذه العبارة عند الإشارة إلى دخول التقسيم باعتبار تحقق المقصود من شرع الحكم على تقسيم المناسب باعتبار شهادة الشرع له وصعوبة الترجيحات التي تقع بين هذه الأقسام عندها.

(٢) المستصفى، الغزالى، ١/٣٢٢، ت: محمد عبد السلام الشافى، ط١، ١٤١٣هـ.

مسالك الكشف عن العلة يجد أن بعضهم يرى أن مقاصد الشريعة هي التي تضبط مسلك المناسبة وتكتسبه شيئاً من العصمة في تحديد العلل بحذف ما لا يتناسب ومقاصد الشارع، وبعضهم يرى أن مسلك المناسبة كغيره من مسالك العلة يعتبر طريقاً للكشف عن مقاصد التشريع كما نص على ذلك الشاطبي رحمه الله في المسالك الثاني من مسالك الكشف عن مقاصد الشارع^(١).

وتوضيح ذلك أن كل التعريف الموروثة عن الأصوليين للمناسبة كمسالك من مسالك الكشف عن العلة تربط بينها وبين المقاصد، بل إن من أسمائها (رعاية المقاصد) كما ذكر ذلك بدر الدين الزركشي^(٢)، ومنهم من ربط بينها وبين المصلحة في تعريفه لها وهم يعنون بالمصلحة المقصد التشريعي، بل من هذه التعريف من ربط بينها وبين المقاصد باللفظ الصريح، ومثال ذلك تعريفهم لها بأنها (وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من حصول المصلحة أو دفع المفسدة)^(٣)، والمدقق في هذا التعريف يجد أن من أبرز مكوناته (هو مكون المقاصد الشرعية، فالعبرة في المناسبة ليست في كونها وصفاً ظاهراً منضبطاً، بل لا بد أن ينضاف إلى هذه المكونات مكون آخر، وهو أن يحصل من ترتيب الحكم على الوصف ما هو ضمرين بجلب المصلحة أو دفع المفسدة، فيحتاج الفقيه لمقاصد الشريعة كوسيلة في إثبات مناسبة علة من العلل التي تناظر بها الأحكام، لكن حتى يثبت الفقيه مناسبة تلك العلة يحتاج إلى معرفة مستلزمات مقاصد الشريعة وهي التسليم الجازم بكون الشريعة إنما وضعت لجلب مصالح العباد ودرء مفاسدهم في الدنيا والآخرة، وعليه فكل ما يثبت من العلل يغير بمدى مناسبته للمقصد المسلم به)^(٤) وهكذا فإن هذا المسلك (كما هو ظاهر من عبارات الأصوليين يقوم أساساً على اختبار الوصف، عن طريق النظر في مدى تحقيقه لمقاصد الشريعة، فإذا كان مقيماً للمقصد الشرعي، مؤدياً

(١) المواقفات، الشاطبي، ١٣٥/٣.

(٢) البحر المحيط، الزركشي، ٢٠٦/٥.

(٣) نفسه.

(٤) نظرية المقاصد عند ابن عاشور، إسماعيل الحسني، ص ٣٧٨.

إلى تحقيق المصالح أو تكميلها، أو دفع المفاسد أو تقليلها كان وصفاً مناسباً حرياً أن يتعلق الحكم الشرعي به^(١)، ولقد كان ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)^(٢) رحمة الله من المتحمسين لاستحضار المقاصد في مجال القياس لاختبار العلل بها وحماية نتائجه من العثرات التي تبعده عن إصابة مقاصد التشريع أثناء إجراء المقايسة، بل إنه يحدث ربطاً قوياً بين التمكّن من أصول المقايسة والمعرفة بمقاصد الشارع يقول: (العلم ب الصحيح القياس وفاسده من أجل العلوم، وإنما يعرف ذلك من كان خبيراً بأسرار الشرع ومقاصده، وما اشتملت عليه شريعة الإسلام من المحسن التي تفوق التعداد، وما تضمنته من مصالح العباد في المعاش والمعاد، وما فيها من الحكمة البالغة والرحمة السابقة، والعدل التام)^(٣)، وبهذا النظر فإن ابن تيمية قد وضح الأثر الدلالي لمقاصد الشريعة في التحكم في نتائج القياس الذي يقوم أساساً على فكرة المناسبة، وقد اعتبر أبو زهرة رحمة الله أن رسالة ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) في القياس هي ربط لهذه العملية الاجتهادية بمصالح الناس ومقاصد الشريعة، فلم يكن جهده في ذلك (بحثاً فقهياً نظرياً فقط، بل تصدى فيه لعلاج مشاكل في معاملات الناس، وتخريجها على أحكام الشريعة تخريجاً لا يررق الناس، ولا يذهب بلب الشريعة ومرماها، ، وقد استعرض في هذه الرسالة عقوداً كثيرة كان الفقهاء يقررون أنها عقود غير قياسية، وأنها ثبتت على وجه الاستحسان كعقود الإجارة والمزارعة، والمضاربة، وغيرها، فأثبتت ابن تيمية بمقتضى قوانينه التي استخرجها من معاني الشريعة ونصوصها أنها عقود قياسية)^(٤)، وربما لم يعتبرها غيره عقوداً قياسية إلا للغفلة

(١) قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، الكيلاني، ص ٥٢.

(٢) هو أبو العباس تقى الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، ابن تيمية العحراني الدمشقي، اعنى بكل علوم الشريعة الإسلامية حتى بلغ فيها رتبة الاجتهد، توفي سنة ٧٢٨ هـ، من تصانيفه الكثيرة: الفتاوى، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، القواعد النورانية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، (ترجمته في الدرر الكامنة، ١٦٨/١، طبقات الحفاظ، ٥٢٠، شذرات الذهب، ٣٧٦/٣).

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٥٨٣/٢.

(٤) ابن تيمية، أبو زهرة، ص ٣٩٤.

عن أثر دلالة المقاصد في توجيه مسالك العلة.

فالمناسبة (إنما هي وسيلة أو دليل للتحقق من إففاء الحكم إلى مقصد، وميزان لاختبار الوصف المناسب وتبين مدى صلاحيته ليكون علة يبني الحكم عليها) ^(١).

الضابط الثاني: احتياج المناسبة في الدلالة على مقاصد التشريع إلى وجوب الاعتبار الشرعي للمعنى المناسب

إن مجرد المناسبة بين الحكم والوصف المترتب عليه لا يلزم عنه مطلقاً أن يكون الوصف مقصدًا شرعاً في محل المناسبة، ولا بد أن ينظر إلى هذه المناسبة في مجال أخرى للتأكد من مدى اطراد المقصد المراد إثباته في الفروع الأخرى، وهذا ما عبر عنه الأصوليون القدماء بـ(شهادة الشرع)، فالمناسبة الثابتة في محل معين بالاجتهاد تقابل وتقارن بال المجال المنصوصة، فإذا ألغت المجال المنصوصة هذه المناسبة لا تعتبر دلالتها في التعريف بمقصد التشريع، لأن الشارع قد رتب الحكم في ذلك المجال على خلاف ما يقتضيه ذلك الوصف، ولعل الغفلة عن هذا الضابط قد بدأت مبكراً وليس وليدة الاجتهدات المعاصرة، ومن التجاوزات المبكرة لهذا الضابط ما أفتى به أحد فقهاء المالكية أحد ملوك الأندلس، لما أفتر في نهار رمضان عمداً، بأن كفارته صوم شهرين متتابعين، ولم يفته بالتخbir بين الإعتاق والصوم والإطعام كما هو مذهب الإمام مالك معللاً ذلك بالمقصد التشريعي للكفارة المتمثل في الزجر والذي لا يتحقق في نازلة الملك إلا بالصوم، مما اختاره هذا الفقيه وإن كان مناسباً للحكم إلا أن الشارع ألغى اعتبار هذه المناسبة وهي قصور التكفيير بالنسبة للأغنياء على الصوم فقط، أغاثها بالنص المعروف الذي جاء عاماً لكل المكفرین دون أدنى اعتبار لحالهم من غنى أو فقر أو مقدرة أو ضعف، ولعل قوة هذه المناسبة المبادرة منها وظهورها الجلي هو الذي أغري هذا الفقيه بالانصياع لها والغفلة عن النص الصريح في إلغائها، ولعلنا نستشف مدى صدق وسلامة نية هذا الفقيه في التمكين لمقاصد الشارع من التتحقق

(١) قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، الكيلاني، ص ٥٣.

بمحاولة إقامة الزجر والردع الذي أراده الله للعصاة من عباده فاقامه على صفة تخالف الصفة التي أرادها الشارع نفسه، وقد أبان الشارع عن مراده بالنص الصريح المعروف في التخيير بين خصال الكفارة.

ولئن كانت نية هذا الفقيه متناهية في السلامة والصدق فإن بعض الفتاوى المعاصرة^(١) تجاوزت هذا الضابط ليس في الاتجاه الذي سار فيه هذا الفقيه بل في عكسه، وهو ما يوحى أن أصحاب هذه الفتوى لو كانوا في محل هذا الفقيه أو في عصر ذلك الملك لأفتوه بلزم الإعتاق أو الإطعام دون الصوم، وهناك فرق كبير بين الاتجاهين^(٢).

وفي هذا الإطار من الاحتياط في الحيدة عن مقاصد الشارع يجب أن يفهم ما اشترطه قدماء أصولي الحنفية من شهادة الشرع للوصف حتى يعتمد في التعرف على مقاصد الشارع.

الضابط الثالث: ظنية دلالة المناسبة على مقاصد التشريع

أما إذا لم نجد في الشرع ما يدل على رعاية هذه المناسبة أو إلغائها، وهو المعبر عنه عند الأصوليين بالمناسب المرسل، فإن دلالة المناسبة في هذه الحالة على المقصد التشريعي لا تعدو أن تكون ظنية لا ترقى إلى القطع، وينبني على ذلك أن تعين المقصد التشريعي بمسلك المناسبة في هذه الحالة مجرد

(١) كالفتاوى القاضية بزواج المسلمة بالكتابي، أو الفتوى القاضية بحل بعض صور الربا، انظر: الفتوى نشأتها وتطورها، أصولها وتطبيقاتها، الشيخ حسين محمد الملاح ٢/٨٠٩، بيروت، المكتبة العصرية، ط١، ٢٠٠١.

(٢) فقد أحلت الكثير من المحرمات باسم الضرورة أو التسir على الناس في بعض الفتاوى المعاصرة، وقد كان ذلك ملحوظاً لبعض العلماء، يقول الزرقا: (كثير المتاجرون بالدين، ولعل كثيراً منهم أغزر علمًا وأقوى بياناً من العلماء الصالحين الأتقياء، وقد وجد اليوم من خريجي الدراسات الشرعية من أصدروا كتبًا وفتواوى غرارة تدل على أن أصحابها قد وضعوا علمهم تحت تصرف أعداء الإسلام في الداخل والخارج ليهدموه دعائم الإسلام تهديماً لا يستطيعه أحداً)، تحت ستار الاجتهاد وحرية التفكير وهم يجنون من وراء ذلك أرباحاً ومنافع عظيمة مغربية لا يبالون معها سخط الله تعالى)، انظر الاجتهاد ودور الفقه في حل المشكلات ١٣٩/٣ بحث مقدم في ملتقى الفكر الإسلامي، الجزائر، ١٩٨٣م.

اجتهاد ظني (ذلك أن إدراك المناسبة أو التناوب بين الحكم وبين المصلحة أو المفسدة يرجع في النهاية إلى قول المجتهد، وهذا يعتمد على نظره وما يسفر عنه من ظن وإخالة، والظن والإخالة يتفاوتان كما لا يخفى تبعاً لاعتبارات عديدة منها درجة القوة والوضوح في المصلحة والمفسدة المرتبطة بالحكم، ومنها نسبة التتحقق والاطراد في هذه المصلحة والمفسدة، ومنها كون المصلحة أو المفسدة المترتبة على الحكم منفردة في ذلك أو تزاحمها مصالح أو مفاسد أخرى تنازعها صفة العلية، ومنها وجود أصول تؤيدها أو نوافض و xorarum تنهض في وجهها)^(١).

ويسبب هذه الظنية المتمكنة من دلالة المناسبة فإن بعض الأصوليين (قدماء الحنفية) لم يعتبروه، إذ دلالاتها ليست دلالة لزومية، ولو كانت كذلك لما تخلفت بعض المناسبات في التشريع الإسلامي (كما في معلوم الإلغاء كما في الصنائع الشاقة، فإنها تناسب التخفيف بالقصر والجمع للصلة ولكن الشارع أهدر المناسب ولم يعتبره)^(٢).

الضابط الرابع: محدودية المناسبة في الكشف عن مقاصد الشارع

إن المناسبة بما تمثله من كشف محدود لمقصد الشارع فإن هذا الكشف لا يلزم عنه انحصر المقصود في الوجه التناصي بين الحكم وما يتربّ عليه من مصلحة ظاهرة فتحقق هذا المصلحة الظاهرة لا ينفي احتمال وجود مصلحة أخرى تترتب على ذلك الحكم، وعدم ظهورها لا يعني عدم وجودها، لذلك فلا تستطيع أن تقول مثلاً في تحريم الخمر أن مقصده التشريعي محصور في حفظ العقول فقط بل كل ما تسمح به المناسبة هو القول بأن حفظ العقول مقصد تشريعي في تحريم الخمر، ففهمنا حكمة مستقلة من شرع الحكم لا يلزم عنه (أن لا يكون ثم حكمة أخرى ومصلحة ثانية وثالثة وأكثر من ذلك، وغايتنا أنا فهمنا مصلحة ذرية تصلح أن تستقل بشرعية الحكم فاعتبرناها بحكم الإذن الشرعي)، ولم نعلم حصر

(١) نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، أحمد الريسوني، ص ١٣٠، مصر، دار الكلمة، ط ١، ١٩٩٧ م.

(٢) تعليل الأحكام، شلبي، ص ٢٦٣.

المصلحة والحكم بمقتضاهما في ذلك الذي ظهر، وإذا لم يحصل لنا بذلك علم ولا ظن، لم يصح لنا القطع بأن لا مصلحة للحكم إلا ما ظهر لنا، إذ هو قطع على غيب بلا دليل)^(١).

وفي آخر هذه الضوابط أنه إلى ضرورة تطوير الفكرة التي يقوم عليها مسلك المناسبة، والمتمثلة في التسايق بين طبيعة الحكم وطبيعة محله، وهو تسايق متفاوت بين الظهور والغموض، فلا بد من الارتقاء بهذه الفكرة، وذلك بإخراجها من إطارها الجزئي والانتقال بمضمونها إلى حيز كلي لاكتشاف مقاصد أنواع التصرفات الشرعية ورصد وجوه المناسبة بينها وبين طبيعة أحكامها، كالمتناسبة بين طبيعة أحكام الأسرة في التشريع الإسلامي والتكمالات التنسابية الواقعية بينها .. ولعل عدم تطور أداءات هذه المسالك هو أعظم وجوه الجمود التي نعت بها الفقه في العصور المتأخرة ذلك أن (مرور الزمن بذاته قد يؤثر على الفقه ويستلزم تجديده، وذلك لدواع فنية تأتي من نتائج التتابع والتراكم في التراث، فالفقه يتوجه في تطوره من التعميم إلى التشعيّب ويتفاهم ذلك حتى يبلغ مدى من الكثافة تقاد تحجب المقاصد العلية للدين، والفقه يجنح من كثرة تقلّب النظر نحو الإيغال في التركيب المنطقي المجرد حتى يبلغ مدى من الشكلية ينقطع به عن الواقع الحي الذي يمده بداع النماء وينقطع عن مثل تحقيق العدل والحق سعياً نحو كمال البناء المنطقي)^(٢).

واستناداً إلى كون المناسبة عنصر مركزي في مكونات الاجتهاد فإنه (ينبغي على أهل العلم والاجتهاد مزيد من الإقبال على دراسة المناسبة وتمحیص متعلقاتها وتدقيق تطبيقاتها وتجلیاتها في الواقع المعاصر)^(٣).

المطلب الثاني: المسالك الأخرى وأثرها في تعين مقاصد التشريع

أما المسالك الأخرى المتبقية وهي (الإجماع، الدوران، السبر والتقسيم،

(١) الموافقات، الشاطبي، ٥٣٠/٢.

(٢) تجديد الفكر الإسلامي، حسن الترابي، ص ١٣٨.

(٣) الاجتهاد المقاصدي، الخادمي، ١٥٩/٢.

الطرد، الشبه، تفريح المناط...)، ومنهم من زاد عن ذلك، وساختار بعض هذه المسالك بالدراسة تناسباً مع هدف هذا المبحث المتمثل في إبراز القيمة المنهجية لهذه المسالك في الكشف عن مقاصد الشارع، وتناسباً مع فعالية هذه المسالك المختارة في الكشف الفعلى عن مقاصد الشارع.

الفرع الأول: الإجماع وأثره في تعين مقاصد التشريع

إن الحاجة إلى بيان الأحكام الشرعية في النوازل الجديدة بعد وفاة النبي ﷺ هي الدافع إلى ظهور الاجتهد الجماعي الذي تجسد في أرقى مظاهره في الإجماع بالمعنى الأصولي وهو في حقيقته يمثل محاصرة لإمكانية تجاوز النص التشريعي المبين للنازلة عند الاجتهد الفردي، ذلك أن الاجتهد الفردي لا توفر فيه إمكانية الاطلاع على كل النصوص التشريعية النبوية وهو ما يتوفّر في الاجتهد الجماعي، (فالإجماع أصل ثابت صحيح لا شك في صحته وثبوته سواء على مستوى مبدئه الأساسي أو مقصده) ^(١).

واستناداً إلى حجية الإجماع فقد نص الأصوليون على أن من طرق ثبوت علة الحكم الإجماع على أن وصفاً معيناً في حكم شرعي علة لذلك الحكم ^(٢)، مما (دل الإجماع على كونه مؤثراً في الحكم وموجياً له فهو مقبول كما دل عليه النص والإيماء) ^(٣) بل هناك من اعتبره (مقدم في الرتبة على الظواهر من النصوص) ^(٤)، كما فعل ابن الحاجب ^(٥) والأمدي ^(٦)، وهناك من أسقط حجيته في إثبات العلل باعتبار تعذر تتحققه مع وجود منكري القياس في الأمة ^(٧).

(١) مقدمة تحقيق إحكام الفصول في أحكام الأصول، عبد المجيد تركي، ١/٥٩، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ١٩٩٥ م.

(٢) الإحکام في أصول الأحكام، الأمدي، ٣/٢٧٧، المستصفى، الغزالی، ٢/٧٦، شرح العضد على مختصر المتنبي، ٣١٤، فراتج الرحموت، ٢/٢٩٥.

(٣) شفاء الغليل، الغزالی، ٥٦.

(٤) البحر المحيط، الزركشي، ٥/١٨٤.

(٥) مختصر المتنبي مع شرح العضد، ٣١٤.

(٦) الإحکام، الأمدي، ٣/٢٧٧.

(٧) البحر المحيط، ٥/١٨٥.

والإجماع المتعلق بالعلة على نوعين^(١):

- الإجماع على علة معينة: ومثاله إجماعهم على تعليل ولاية المال بالصغر.
- الإجماع على أصل التعليل مع الاختلاف في العلة: ومثاله إجماعهم على تعليل الربا في الأصناف المنصوصة واختلافهم في تحديد عين العلة.

وبذلك يكون ما أجمعوا على أنه علة يعتبر مقصدًا شرعياً ما تفضي إليه تلك العلة الثابتة بالإجماع فلا يعترض على المقاصد الثابتة بالإجماع، وإنما يمكن أن يعترض على درجة ثبوت هذه المقاصد حسب درجة ثبوت الإجماع من قطعية أو ظنية، وهو أحياناً يخرج العلل أو المقاصد من دائرة الظنون والاحتمال إلى دائرة القطع واليقين والتسليم كما في جمع القرآن الكريم وكتابه قصد حفظه من الضياع وصيانته من التحريف^(٢).

ويمكن أن يستغل منطق الإجماع في إثبات علل الأحكام عند القدماء في العصر الحالي بتحقيق الاجتهد الجماعي في قضايا مقاصد الشريعة، فيمكن إنشاء المجامع الأصولية توازيًا مع المجاميع الفقهية التي تعنى بمفرد الفروع، إذ القراءات المعاصرة لمقاصد الشريعة لو أتيحت لها فرصة الوجود في هذه المجامع لقللت إمكانية خطئها.

الفرع الثاني: الدوران وأثره في تعيين مقاصد التشريع

لقد استخدم الأصوليون هذا المسلك في إثبات علل بعض الأحكام الشرعية مع اختلافهم في بعض المحترزات المتعلقة بهذا المسلك، ولقد ارتبط مسلك الدوران بما هو مسلم عند بعض الأصوليين من أن الحكم (يدور مع عنته وجوداً وعدماً)، هذه العبارة التي أصبحت تتردد بكثرة على ألسنة الباحثين المعاصرين في أصول الفقه في مواضع الاستدلال على الحكم الشرعي نفياً وإثباتاً رغم أن المسألة لم تكن معروضة في كتب القدامى من الأصوليين والفقهاء بالبساطة التي

(١) إرشاد الفحول، الشوكاني، ص ٢١٠.

(٢) الاجتهد المقاصدي، نور الدين الحادمي، ١١٤/١.

هي عليها اليوم في كتابات الأصوليين المعاصرین^(۱). وحتى نلتزم بحدود البحث فإن ما يعنيها من مشكلات الدوران هو أثره في بيان مقاصد التشريع الإسلامي من خلال رصد مظاهر حضور الأحكام وغيابها.

أولاً: معنى الدوران

أ - لغة: مأخوذه من دار الشيء يدور دوراً بمعنى طاف، ويقال دار الفلك أي تواترت حركته بعضها إثر بعض من غير ثبوت ولا استقرار^(۲).

ب - اصطلاحاً: هو وجود الحكم عند وجود الوصف وارتفاعه عند ارتفاعه^(۳) بحيث يكون الحكم والوصف متلازمين في الوجود والعدم. ويكون الدوران على صورتين:

الصورة الأولى: أن يجري في محل واحد إذ تكون ملاحظتنا للتلازم بين الوصف والحكم محصورة في محل واحد من خلال تعاقب الأوصاف المختلفة عليه، ومثال ذلك أن نلاحظ عدم حرمة عصير العنب عند عدم إسكاره، ثم نلاحظ حرمتها عند صيرورتها مسکراً، ثم نلاحظ عدم حرمتها عند زوال وصف الإسكار عنه كأن يصير خلاً مثلاً.

الصورة الثانية: أن يجري في محلين مختلفين كالطعم مع تحريم الربا فإنه لما وجد الطعم في أي عنصر من العناصر المطعومة تعتبر عناصر ربوية بالنص الشرعي، ولما لم يوجد وصف الطعم في الحرير مثلاً لم يكن ربوياً، فدار جريان الربا مع وصف الطعم عند من يرى أن العلة هي الطعم^(۴)، فالللازم في الوجود والعدم بين الوصف والحكم كان في محلين مختلفين.

(۱) بحث إشكالية ثبوت الحكم بين النص والعلة، صالح قادر الزنكي، ص ۵۷.

(۲) المصباح المنير، الفيومي، ص ۱۰۷.

(۳) البحر المحيط، الزركشي، ۲۴۳/۵. شرح العضد على مختصر المنتهى، ص ۳۲۷. الإحکام، الآمدي ۳۳۰/۳. الممحض مع شرح نفائس الأصول، الرازبي، ۲۱۸/۴. التحصل من الممحض، الأرموي، ۲۰۵/۲. شفاء الغليل، الغزالی، ص ۱۲۷.

(۴) المراجع السابقة.

وقد يسمى الدوران في بعض الكتب الفقهية بالطرد والعكس^(١) (وهو في الحقيقة دوران في الطرد والعكس فيكون هاهنا اسمان لسمى واحد مضمونه فكرة التلازم وجوداً وعدماً^(٢)).

فالصورة المنطقية لهذا المسلك سواء طبق على مادة شرعية أو على مادة أخرى تبني أساساً على ملاحظة الاقتران التام الدائري بين أمرين في الشريعات هما الوصف والحكم المنصوص وفي العادات واقutan متلازمان بنوع من أنواع العلاقات^(٣).

ثانياً: حجية الدوران في إثبات العلة

اختللت مذاهب الأصوليين في حجية الدوران على مذاهب وذلك يعود أساساً إلى اختلافهم في العلاقة اللزومية الطردية بين العلة والحكم، فالذى يسلم بذلك على إطلاقه يعتبر الدوران من أعلى المسالك المظنة، ومنهم من يدعى إفضاءه إلى القطع كما ذهب إلى ذلك المعتزلة، والذى لا يسلم بهذه العلاقة على إطلاقها نص على إفادته العلية بدرجة الظن، لكن قيوده بقيود أخرى كالمناسبة أو انضمام الطرد والعكس إليه^(٤).

ثالثاً: ضابط دلالة الدوران على مقاصد التشريع

إن دلالة هذا المسلك على المقاصد الشرعية دلالة نوعية بما يمثله من رصد لحضور الحكم وغيابه في وقائع التشريع ومدى تأثير الأوصاف المقتنة بمحال الواقع في حضور الأحكام وغيابها، وإذا كانت الطاقة الكشفية لهذا المسلك لم تلقى القبول الحسن في ميدان العلل بسبب طابعها الضبطي فإن توظيف هذه الطاقة في ميدان المقاصد يمكن كشوفاً لا تعطيها المسالك الأخرى.

(١) كما في الإحکام للأمدي، ٤٣٠/٣.

(٢) مسالك العلة وقواعد الاستقراء، محمود يعقوبي، ص ١٠٠.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) إرشاد الفحول، الشوكاني، ص ٢٢١.

أما ما ينھض ضابطاً لدلالة هذا المسلك في تعین مقاصد الشارع فهو ضرورة التفريقي بين العلة والمقصد في أداء هذا المسلك.

وهذا الضابط يدفعه إلى الوجود إمكانية تحويل القاعدة الفقهية (الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً) إلى (الحكم يدور مع مقصده وجوداً وعدماً) مع ضرورة التأكيد على أن القائلين (بمسلسل الدوران قصدوا بالعلة الواردة في المسلك الوصف الظاهر المنضبط المناسب لحكمة التشريع، فمن يطالع مباحثهم التي تحدثوا فيها عن العلة ومظانها وشروطها ومسالكها وتقسيماتها وأمثلتها وتعريفها يجدوها منطبقاً على هذا المعنى، ولم يقصدوا بها العلة الغائية (المقصد التشريعي، المصلحة) لعدم انضباطها)^(١).

(١) إشكالية ثبوت الحكم بين النص والعلة، صالح قادر الزنكي ص ٦٣.

المبحث الثاني:

الاستقراء وأثره في تعين المقاصد الشرعية

إن الاستقراء بما يمثله من نظرة شاملة، ورصد دقيق لأحوال الجزئيات ومدى اندراجها ضمن كلياتها في المجال المستقرأة، كان له الأثر البالغ في تعين الكثير من المقاصد الشرعية النوعية التي يتعدّر إثباتها بالمسالك الأخرى، استناداً إلى الخاصية الكشفية لتلك المسالك التي تبقى محصورة في دائرة الجزئية مهما اتسعت مجالات تطبيقها، واستناداً أيضاً إلى اتحاد الغاية التبريرية من الاستقراء كمنهج والغاية من المقاصد كعلم أو مجرد بحث من علم أصول الفقه، فالمنهج الاستقرائي في سائر العلوم لا يهدف إلا إلى (الكشف عن اطراد الظواهر وانطوائها تحت قوانين بعينها)^(١)، وهي نفسها الغاية من دراسة مقاصد التشريع الإسلامي، (نظريّة المقاصد إنما وضعت في الأساس وضعياً تبريريّاً لما عليه أحكام الشريعة بإضفاء صبغة المقاصد والحكمة عليها)^(٢).

ويعود الفضل الأكبر في تعين هذه المقاصد إلى الإمام الشاطبي الذي (يعد بحق أعظم من كتبوا في أصول الفقه وفلسفة التشريع)^(٣)؛ والذي يعد بحق أيضاً أول من أعطى للاستقراء مكانته اللاقنة في علم أصول الفقه بتوسيع مجال تطبيقه

(١) المدخل إلى مناهج البحث العلمي، محمد محمد قاسم، ص ٥٩، بيروت، دار النهضة العربية، ط ١، ١٩٩٩م.

(٢) نحو تفعيل مقاصد الشريعة، جمال الدين عطية، ص ١٩٩م.

(٣) نظرية المصلحة في التشريع الإسلامي، حامد حسين حسان، ص ٥١.

وبالدفاع عن قطعية نتائجه هذه القطعية التي لم يسلم بها الكثير من علماء المسلمين.

ومع ذلك فإن استخدامات هذا المنهج في التعرف على مقاصد الشارع ما زالت تحتاج إلى الكثير من الضبط والتحديد، خاصة على مستوى النتائج ومدى قطعيتها التي تتناسب مع حجم المحال المستقرأة وطبيعتها الموحدة أو المختلفة وأثر كل ذلك في درجة الدرجة الظنية للنتائج.

ولمعاينة كل ذلك جاء هذا المبحث في المطالب التالية:

المطلب الأول: معنى الاستقراء ومكانته في علم أصول الفقه.

المطلب الثاني: مقاصد الشريعة الثابتة بالاستقراء عند الأصوليين.

المطلب الثالث: ضوابط دلالة الاستقراء على المقاصد.

وفيما يلي بيان ذلك مفصلاً:

المطلب الأول: معنى الاستقراء ومكانته في علم أصول الفقه

لعل طبيعة الاستقراء الكشفية توحى بتصدراته في مناهج الاستدلال عند الأصوليين وخاصة الذين اهتموا بالنظر العقلي في نصوص التشريع، وفيما يلي نتناول إن شاء الله المعنى المراد بالاستقراء عند الأصوليين وحدود توظيفاته في استدلالاتهم من خلال المطالب التالية:

الفرع الأول: معنى الاستقراء

أ - معنى الاستقراء لغة:

الاستقراء من استقرأت الأشياء أي تتبعت أفرادها لمعرفة أحوالها وخصائصها⁽¹⁾.

(1) المصباح المنير، الفيومي، ص ٢٥٩.

ب - معنى الاستقراء اصطلاحاً:

لقد استخدم الاستقراء كل من المناطقة والأصوليين في الاستدلال على صحة النتائج، أما معناه عند كل منهما فهو متباين إلى حد ما.

- اصطلاح المناطقة:

عرفوه بأنه الحكم على الكلي لثبوت ذلك الحكم في الجزئيات، وعرفه ابن سينا بأنه (الحكم على الكلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي، إما كلها وهو الاستقراء التام، وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور)^(١). ويتمتد هذا التعريف إلى عصر الفيلسوف اليوناني أرسطو، الذي يعد عند جميع المناطقة أول من تكلم عن الاستقراء بشقيه التام والناقص، هذا هو الاستقراء الذي بحثه المناطقة، أما الاستقراء الذي بحثه الأصوليون فهو الاستقراء الناقص - كما سترى - لأنهم بحثوا فيه بقصد الاستدلال لإثبات حكم الجزئي من خلال استقراء بعض جزئيات الكلي^(٢).

- اصطلاح الأصوليين:

لقد كان لمجيء الإسلام أثراً كبيراً في طبيعة المناهج الفكرية السائدة آنذاك وهي منهج الاستقراء والاستنباط، فالقرآن الكريم وجه الطاقات البشرية الفكرية لاستقراء الكون الفسيح للخلوص ببراهين تصديق الرسالة، وقد استخدم الأصوليين هذه الأداة في مناهجهم في التعامل مع النصوص التشريعية، فعرفوه بأنه (الاستدلال بإثبات الحكم للجزئيات الحاصل بتتبع حالها ما عدا صورة التزاع على ثبوت الحكم لتلك الجزئيات، وبواسطة ثبوته يثبت للصورة المخصوصة المتنازع فيها)^(٣). فلا استقراء عند الأصوليين وغيرهم من العلماء الذين يستخدمونه

(١) المعجم الفلسفى، جميل صليبا، ٧٢/١، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢.

(٢) أثر الأدلة المختلفة فيها في الفقه الإسلامي، مصطفى ديب البغا، ص ٦٤٨، دمشق، د. ت.

(٣) شرح المحتوى على جمع الجوامع، ٢٤٥/٢، دار الكتب العلمية بيروت، د. ت. شرح

هو (الكشف عن اطراد الظواهر وانطواها تحت قوانين بعينها، ويستلزم هذا المنهج تطبيقاً دقيقاً واعياً لمجموعة من الخطوات والإجراءات)^(١) التي تسابر مراحله أثناء تتبع الجزئيات المندرجة تحت نوع واحد، وملاحظة مدى التماثل والاشتراك القائم بينها للوصول إلى القانون العام في هذا النوع من الجزئيات، ولعل أبسط مثال يسوقه الأصوليون للتبرير للاستدلال الاستقرائي هو إثبات عدم فرضية الورثة بمقتضى كونها صلبة من الشارع على الراحلة فلا تدرج في جنس الفرض الذي لا يصلح على الراحلة بالاستقراء^(٢)، كما جاء في الروضة (كقولنا في الورثة لي بفرض أنه يؤدى على الراحلة، والفرض لا يؤدى عليها)^(٣)، فهذا الحكم الخاص بصلة الورثة كان بعد تتبع صلة الفرضية في كل أحوالها أداء وقضاء ونذراً، فوجدوا أنها لا تصح على الراحلة، بخلاف صلة الورثة فقد صح بأنها صلبة على الراحلة فيعلم بذلك بأنها ليست من جنس الأحكام السابقة فتنتهي عنها صفة الفرضية بالاستقراء.

ويفرق الأصوليون في الاستقراء بين نوعين منه هما^(٤):

- الاستقراء القائم: وهو تصفح جميع الجزئيات التي يشملها الحكم الكلي المراد تقريره باستثناء حالة واحدة هي التي يراد الاستدلال لها بالاستقراء فتلحق بنظائرها ضرورة، وهم متفقون على أن الاستقراء بهذه الكيفية مفيد للقطع، لكن ينبغي التنبيه أنه قلما يتأتى هذا النوع من الاستقراء لكثرة الجزئيات وتعد إمكان مرورها على التتبع والاستقراء.

تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، ص ٤٤٨، شهاب الدين القرافي، بيروت دار الفكر ١٩٧٣ م. المستصفى، الغزالى، ١٠٣/١.

(١) المدخل لمناهج البحث العلمي، محمد محمد قاسم ص ٥٨.
(٢) المستصفى، الغزالى، ١٠٣/١.

(٣) روضة الناظر وجنة المناظر، موفق الدين بن قدامة، ١٤٢/١، ت: عبد الكريم محمد النملة، دار العاصمة السعودية، ط: ١٠، ١٩٩٨ م. المستصفى، الغزالى، ١٠٥/١.

(٤) نظرية التقريب والتغلب، الريسوبي، ص ١٠٠. أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، البغا، ص ٦٥١.

- الاستقراء الناقص: وهو الذي يجري فيه استقراء قدر محدود من الأشياء والنظائر الجزئية، ما عدا صورة النزاع التي يعطى لها حكم نظائرها وأشباهها المستقرة، وهذا النوع من الاستقراء هو الأكثر إمكاناً ورواجاً في كافة العلوم.

وهذا المعنى هو الذي ينصرف إليه مدلول كلمة الاستقراء في إطلاقات الأصوليين^(١).

وبذلك تتضح وجوه الفرق بين الاستقراء عند المناطقة والأصوليين، والتي تتلخص في^(٢):

- أن استقراء الأصوليين هو دائماً استقراء ناقص.

- أن الهدف من الاستقراء عند المناطقة هو الحكم على الكلي، أما هدفه عند الأصوليين فهو الحكم على الجزئي لتعلق غرضهم بأحكام الجزئيات.

الفرع الثاني: حجية الاستقراء في الفكر الأصولي

إن الاستقراء بمفهومه السابق كانت له مكانة متميزة عند الأصوليين عموماً وعند الشاطبي خصوصاً لذلك فإني سأدرس مكانة الاستقراء عند الشاطبي مستقلة عن مكانته عند الأصوليين لأنه هو الذي أعطى لهذه الأداة فعاليتها في الكشف عن مقاصد الشريعة.

أولاً: حجية الاستقراء عند الأصوليين

إن الاستقراء بمعناه السابق يعتبر حجة عند الأصوليين، قال القرافي: (وهذا القن حجة عندنا وعند الفقهاء)^(٣)، والذي يؤخذ من كلام الأصوليين، أنه حجة

(١) تقرير الوصول إلى علم الأصول، ابن جزي، ص ١٤٦، ت علي محمد فركوس، الجزائر.

(٢) طرق الاستدلال ومقدماتها، عند المناطقة والأصوليين، يعقوب بن عبد الوهاب الbaghînî، ص ١٩٤، الرياض، مكتبة الرشد ط: ٢، ٢٠٠١ م.

(٣) شرح التبيح في اختصار المحسن، القرافي، ص ٤٤٨.

أيضاً عند الإمام الشافعي خاصة^(١) ولأن كتب الشافعية هي التي اهتمت أكثر من غيرها بهذا الأصل تعريفاً وتمثيلاً بل وتفريعاً عليه^(٢)، وكذلك فقهاء الأحناف قد أثبتوا به أحكام بعض من الفروع الفقهية وكذلك الحال مع فقهاء الحنابلة، وبذلك تظهر قيمة الاستقراء في علم أصول الفقه، ولهذه القيمة الاستدلالية المترفة جزم ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ)^(٣) أن (الكثير من المعانى الكلية الموضوعة في هذه الصناعة - يقصد علم أصول الفقه - إنما صحت بالاستقراء من فتاويمهم مسألة)^(٤).

كما أن علاقة الاستقراء بالقياس علاقة عضوية فالقياس (يعود إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على فكريتين أو قانونين، أولاً: فكرة العلية أو قانون العلية، تتلخص في أن لكل معلول علة أي (أن الحكم ثبت في الأصل لعلة كذا) فحكم التحرير في الخمر معلول بالإسكار. ثانياً: قانون الاطراد في وقوع الحوادث، وتفسيره أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولاً متشابهاً (أي القطع بأن العلة علة الأصل موجودة في الفرع فإذا ما وجدت أنتجت نفس المعلول، فإذا كنا قد وجدنا الإسكار في الخمر وجدنا التحرير ثم وجدنا الإسكار في أي شراب آخر جزماً بوجود التحرير فيه، فهناك إذاً نظام في الأشياء واطراد في وقوع الحوادث)^(٥)، فالقياس في حقيقته ليس هو إلا الاستقراء التام، ومن هنا أيضاً فإنه لا يخفى صلة مسالك العلة وخاصة السبر والتقسيم والدوران بالاستقراء.

(١) تقريب الوصول إلى علم الأصول، ابن جزي، ص ١٤٦.

(٢) شرح المحتوى على جمع الجواجم ٣٤٥ / ٢، المستصنفي، ٣٣ / ١.

(٣) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، اشتهر بالعلم والحكمة، اهتم بالطب والفقه والمنطق والرياضيات، ولد بقرطبة سنة ٥٢٠ هـ هو ولد بها قاضياً، توفي بمراكيش سنة ٥٩٥ هـ، له تصانيف عدة، منها: فصل المقال، الكليات في الطب، تهافت التهافت مختصر المستصنفي. (ترجمته في: الدبياج المذهب، ٢٨٤، شذرات الذهب، ٤ / ٣٢٠).

(٤) الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصنفي، ابن رشد، ص ٣٥، ت: جمال الدين العلوى، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م.

(٥) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار، ص ١١٢، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٤م.

وربما تجلّى حجية الاستقراء أكثر عند الأصوليين والفقهاء بالاعتماد عليه كأساس في صياغة القواعد الفقهية بل القواعد بوجه عام، كما أن ضبط وتحديد الكثير من الأحكام الشرعية كان بواسطة الاستقراء^(١) على ظنية دلالته، إذ الاحتمال يبقى وارداً في أن تكون بعض الحالات التي لم تستقرأ على خلاف ما استقرأ، لكن هذا الاحتمال هو مجرد افتراض عقلي محض ما دامت الحالات المستقرأة قد جاءت كلها على نمط واحد (لأن غلبة الظن ترجح انتظام كل الجزئيات تحت قانون واحد)^(٢)، والمراد بغلبة الظن قوته، فهي تتضمن أصل الظن وزيادة. ولا شك أن غلبة الظن هنا مرتبطة بمدى كثرة الجزئيات المستقرأة فتزداد قوة بزيادة أماراتها، فيكون بعض الظن أقوى من بعض، وهذه الكثرة لم تضبط بقدر عند الأصوليين أو غيرهم من العلماء الذين يستخدمون الاستقراء في ميادين أخرى، وهذا ما يعبر عنه بالمشكلة المنطقية أو النفسية للاستقراء. لكن الأكيد أن درجة إفادة الاستقراء للحكم تتناسب طرداً مع كثرة الجزئيات المستقرأة، فإذا كانت الجزئيات المستقرأة كثيرة كانت درجتها هي الظن، وإذا كانت أكثر كان الظن قريباً من القطع، فهو عموماً ظني (ويختلف فيه الظن باختلاف الجزئيات فكلما كان الاستقراء في أكثر كان أقوى ظناً)^(٣).

ثانياً: حجية الاستقراء عند الشاطبي

إن حجية الاستقراء عند الإمام الشاطبي مرتبطة إلى حد كبير بعناية الإمام الشاطبي بهذا المنهج والتبني إلى طاقاته الكشفية في مجال الغموض.

أ - عناية الإمام الشاطبي بالاستقراء

إن أهم ما يتميز به كتاب المواقف هو النهج الجديد الذي انتهجه صاحبه في تعقيد مقاصد الشريعة ومعالجة القضايا الأصولية بالتعويل على الاستقراء

(١) القواعد الفقهية، يعقوب بن عبد الوهاب، ص ٢١١.

(٢) ضوابط المعرفة، عبد الرحمن الميداني، ص ١٩٤، دمشق، دار القلم، ط ٦، ٢٠٠٢ م.

(٣) شرح الكوكب المنير، محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحى، ص ١٠٢، ت: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، دمشق، دار الفكر، ١٤٠٢ هـ.

وإخراج معناه من دائرة (مجرد التتبع) كما هو شائع في الكتابات القديمة ليصبح منهجاً علمياً واضحاً يخضع إلى أسس وقواعد تعود إلى اليقين أو المعرفة القطعية، ولقد أشار الشاطبي إلى اعتماده على الاستقراء بهذا المعنى في الكشف عن مقاصد الشريعة في مقدمة المواقف إذ يقول (ولما بدا من مكنون السر ما بدا، وفق الله الكريم لما شاء منه وهدى، لم أزل أقيد أوابده، وأضم شواهده تفاصيلاً وجملأً وأسوق من شواهده في مصادر الحكم وموارده مبيناً لا مجملأً معتمدأً على الاستقراءات الكلية غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبيناً أصولها النقلية كأطراف من القضايا العقلية حسبما أعطته الامتناع والمنته في بيان مقاصد الكتاب والسنة)^(١)، وفي مكان متاخر من المواقف يشير إلى أن خاصة هذا الكتاب هي تفعيل المنهج الاستقرائي في الكشف عن مقاصد الشارع إذ (بيان كيفية اقتناص القطع من الظنيات هي خاصة هذا الكتاب لمن تأمله)^(٢)، والتعبير عن تحصيل المقاصد الشرعية بهذا المسلك (بالاقتناص) فيه إشارة واضحة إلى عزة هذا المقتنس وأن تحصيله بغير الاستقراء العلمي متذر لالتباسه بالظن التباساً كبيراً.

ومع هذا الاهتمام البالغ والعناية الفائقة بالاستقراء، فإن بعض الباحثين المعاصرین^(٣) استشكروا عدم نص الإمام الشاطبي على مسلك الاستقراء ضمن مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة التي حصرها في خاتمة كتاب المواقف ضمن (ظواهر الأوامر والنواهي، وعلل الأوامر والنواهي، وسكت الشارع، والأصلة والتبعة)^(٤)، لكن الذي يمكن الجزم به أن الشاطبي رحمة الله لم يغفل عن هذا المسلك كما ذهب إلى ذلك هؤلاء الباحثون في احتمالتهم البعيدة لفظ ما

(١) المواقف، الشاطبي، ١/٢٣.

(٢) المرجع نفسه، ٤/٣٢٧.

(٣) ومن هؤلاء الباحثين أذكر: أحمد الريسوني في نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص ٢٨٣، عز الدين بن زغيبة في طرق إثبات المقاصد الشرعية عند الإمام الشاطبي، مجلة المواقف، ص ١٨١. وعمر عبد المجيد النجار في فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب ص ١٣٩.

(٤) انظر تفصيل هذه المسالك في: المواقف ٣/١٣٤.

استشكلوه من استخدام الإمام الشاطبي للاستقراء بل وتحمسه له وعدم النص عليه ضمن المسالك التي تعرف بها مقاصد الشريعة، في حين أن الدفع الصحيح لما توهموه إشكالاً هو افتقار الأداءات الكشفية للمسالك التي نص عليها ابن عاشور للاستقراء بل لا يتصور أداء أي مسلك منها بغير الاستقراء، فكان النص على تلك المسالك بالخصوص هو نص في الحقيقة على الموضع التي يستخدم فيها الاستقراء، ومن تتبع تطبيقات الإمام الشاطبي لهذه المسالك لا يعسر عليه الوصول إلى هذه النتيجة^(١).

ب - حجية الاستقراء عند الإمام الشاطبي:

يذهب الشاطبي إلى أن الاستقراء دليل عقلي ينفي القطع وقد صرخ بذلك عند إثبات قطعية القواعد الأصولية وحجته في ذلك (الاستقراء الذي ينفي القطع)^(٢)، وإفادة الاستقراء القطع لا تختص بالاستقراء التام بل تتعداها إلى الاستقراء الناقص، وهو بذلك يتتجاوز ما يتردد عند بعض الأصوليين والمناطقة من كون الاستقراء الناقص لا ينفي إلا الظن تأثراً بالمنطق الأرسطي^(٣).

وحجية الاستقراء المطلقة عند الإمام الشاطبي تستمد قوتها وحضورها من دعامتين أساسيتين هما^(٤):

أولاً: الدعامة الشرعية

وتتجلى هذه الدعامة في التطابق مع الأصول الشرعية التالية:

(١) حتى الأستاذ أحمد الريسوني عند تفصيله لاستخدامات الإمام الشاطبي للاستقراء بدأ يطبق عليه من خلال المسالك السابقة ظواهر الأوامر والتواهي، والأصالة والتبعة، انظر نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٨٧.

(٢) المواقف، الشاطبي، ٢٩/١، ٨/٤.

(٣) الأسس المنطقية للاستقراء، محمد باقر الصدر، ص ٣٢ و ١٣، دار الفكر، ط ١، ١٩٧٢م.

(٤) الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي، يونس صوالحي، ص ٦٦، مجلة إسلامية المعرفة، ع ٤، ١٩٩٦م.

أ - التطابق مع منهج القرآن الكريم في تأصيل الأحكام:

فقد تنبه الشاطبي إلى أن القرآن الكريم في حديثه عن الأحكام الشرعية الخمسة ينطلق من آحاد ظنية ليصل إلى كليات قطعية، فمن هذا الطريق (ثبت وجوب القواعد الخمسة كالصلاحة والزكاة وغيرهما قطعاً، وإلا فلو استدل مستدل على وجوب الصلاة بقوله تعالى (وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ) أو ما أشبه ذلك لكان في الاستدلال بمجرد نظر من أوجه لكن حف بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ما صار به فرض الصلاة ضرورياً في الدين لا يشك فيه إلا شاك في أصل الدين)^(١).

ب - المطابقة مع منهج الأصوليين في إثبات كون الإجماع حجة قطعية:

يرى الشاطبي أن حجية الإجماع تقوم على الاستقراء، فالأدلة الدالة على حجية الإجماع ظنية بمفرداتها قطعية بمجموعها، وما أصبح الإجماع حجة إلا بعد أن تضافت أدلة عديدة تم خوض عنها علم قطعي، لذلك نص الشاطبي على أن الاستقراء من جزئيات عديدة شبيهة بالتواتر المعنوي^(٢).

ج - المطابقة مع منهج الأصوليين في استنباط القواعد الأصولية:

المنهج الذي استخدمه الشاطبي لإثبات قطعية الدليل الاستقرائي لا يخرج عمما درج عليه الأصوليون في استنباط القواعد الأصولية، فقاعدتنا (الأمر للوجوب) أو (النهي للتحريم) على سبيل المثال كانتا نتيجة لتبني مواضع الأمر والنهي في نصوص التشريع، فالاستقراء من أهم الأسس في تكوين القواعد الأصولية بل القواعد بوجه عام، لذلك اتبעה الفقهاء في استخراج قواعد العلوم الشرعية^(٣).

ثانياً: الدعامة المنطقية

وتتجلى هذه الدعامة من خلال الأسس المنطقية التالية:

(١) المواقفات، الشاطبي، ٣٦/١.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) ضوابط المصلحة، البوطي، ص ١١.

أ - الاستحالة المنطقية:

ويتجلى ذلك من خلال المساواة بين منهج الاستقراء الناقص وبين منهج التواتر المعنوي، باعتباره حصول العلم بأمر نقل بلفاظ متعددة لا حصر لها لكنها بمعنى واحد، يقول الشاطبي (إن المجتهد إذا استقرى معنى عاماً من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى، لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعن، بل يحكم عليها وإن كانت خاصة بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أو غيره، إذ صار ما استقرى من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة؟)^(١)، فكما أنه في التواتر المعنوي يستحيل أن يتواتر الرواية على الكذب، فكذلك في الاستقراء الناقص يستحيل أن تكون دلالته مجرد الظن (لأن من الاجتماع من القوة ما ليس للافترار)، لأجله أفاد التواتر القطع، وهذا نوع منه)^(٢)، وهذا ما يبرر إهمال العوامل النفسية التي تدعونا إلى التشكيك في صدق أحكام كلية لم نجريها إلا في حالات جزئية محدودة)^(٣).

ب - برهان الخلف^(٤):

وهو يمثل الدعامة المنطقية الثانية التي بنى عليها الشاطبي فهمه للاستقراء حيث برهن على إثباتات كليات الشريعة الخمس (الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال) بإبطال وجود أدلة منفردة تفيد القطع بوجوب المحافظة عليها .

المطلب الثاني: مقاصد الشريعة الثابتة بالاستقراء عند الأصوليين

لقد أشار بعض العلماء الذين بحثوا في المقاصد إلى القيمة الكشفية لهذا المسلك بالنسبة لغيره من المسالك الأخرى فهو (أعظمها)^(٥) في تقليل مساحة الجهل بمقاصد الشارع، وفيما يلي نقدم رصدأ للمقاصد المكتشفة بهذا المسلك.

(١) المواقفات، الشاطبي، ٣٠٤/٣.

(٢) المرجع نفسه، ٣٦/١.

(٣) المعجم الفلسفى، جميل صليبا، ٧٣/١.

(٤) برهان الخلف، هو القياس الاستثنائي الذي يقصد فيه إثبات المطلوب بإبطال نقضه.

(٥) مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص ١٩٠.

أولاً: المقاصد العامة للتشريع (الكليات)

أثبت الأصوليون قصد الشريعة في المحافظة على (على القواعد الثلاث: الضرورية، والجاجية، والتحسينية)^(١) باستقراء أفراد الأحكام الشرعية، وترتبط جذور هذا المكتشف بالإمام الجويني رحمة الله الذي نص على هذه الأصول العالية في تقسيمه الخماسي، الذي اعتبره بعض الباحثين المعاصرین أنه هو الأصل لاستقرار نتيجة الاستقراء في هذا المحل في القواعد الثلاث^(٢) ويجب التنبيه إلى أن هذه الكليات ليس لها كلي تنتهي إليه بل هي (أصول الشريعة)^(٣)، وهذا التنبيه على غاية من الأهمية خاصة عند نقد الاجتهادات المعاصرة القاضية بضرورة توسيع هذه الكليات، فالكثير من هذه الإضافات نزلت بهذه الكليات عن المستوى الذي وضعه قدماء الأصوليين^(٤).

ولإثبات قطعية هذه الكليات بغير الاستقراء متذر، خاصة وأن قطعيتها ليست مستمدة من كونها مجرد أصول للشريعة بل هي (أصل أصولها)^(٥)، وتوضيح ذلك أن القطع بأن هذه الشريعة قاصدة إلى حفظ هذه الكليات لا يمكن أن ثبته بالعقل إذ العقول لا تحكم في الأحكام الشرعية، فلم يبق إلا النص، وجود النص الخاص الدال دلالة قطعية على قصد الشريعة لحفظ هذه الكليات (متنازع في وجوده بين العلماء)^(٦)، كما أن الإجماع في ذلك يعسر إثباته إضافة إلى افتقاره للنص القطعي الذي يستند له الإجماع، فلم يبق ما يصلح دليلاً لقطعية هذه القواعد الثلاث إلا الاستقراء والنظر في أدلة الشريعة (الكلية والجزئية وما انطوت عليه هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضaf بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض بحيث ينتمي من مجموعها أمر واحد

(١) المواقفات، الشاطبي، ٧٩/٢.

(٢) انظر تقسيم الجويني مفصلاً في البرهان، ٧٩/٢.

(٣) المواقفات، الشاطبي، ٧٩/٢.

(٤) انظر فصل إشكالية حصر وتصنيف المقاصد في الفكر الأصولي من هذا البحث.

(٥) المواقفات، الشاطبي، ٧٩/٢.

(٦) المرجع نفسه. ٨٠/٢.

تجتمع عليه تلك الأدلة، على حد ما ثبت عند العامة، من جود حاتم وشجاعة على ^{نفعه}، وما أشبه ذلك، فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات، والمطلقات والمقيدات، والجزئيات الخاصة في أعيان مختلفة، وواقع مختلف في كل باب من أبواب الفقه وكل نوع من أنواعه^(١).

واعتماد الاستقراء لإثبات الكليات في التشريع الإسلامي يمثل أرقى مظاهر الاجتهد بالرأي إذ (استقراء الجزئيات التي اختلفت موضوعاتها ليستنبط منها مفاهيم كبرى يسلك كل مفهوم منها عديداً من هذه الجزئيات لحكم واحد لوحدة الهدف والغاية المتصلة بمفهوم العدل وهذا هو شأن النظريات العامة المستنبطة من الجزئيات ولا ريب أن هذا المنهج من الاجتهد بالرأي - فيما نعتقد من أرقى ما وصل إليه العقل البشري في الاجتهد التشريعي لأنه يتعامل مع الكليات ضبطاً لمفاهيم التشريع، وأن هذا النظر الكلي العام لا يمكن أن يتيسر إلا حين يبلغ الاجتهد بالرأي أكمل معانيه وأسمى مبالغه^(٢).

ثانياً: إثبات المقاصد الخاصة

أي الخاصة بباب من أبواب الشريعة، وهذه المقاصد (هي مقاصد كلية بالنسبة لذلك الباب جزئية بالنظر إلى المقصد الأعظم وهو جلب المصالح ودرء المفاسد استنبطها العلماء من نصوص الشرع وإيماءاته وتنبيهاته، ووجوه المناسبات المعتبرة التي رواعت في أحكامها الجزئية^(٣)). ولعل أبرز من اعنى بتوظيف الاستقراء في إثبات المقاصد الخاصة ابن عاشور رحمة الله الذي أثبت بعض مقاصد أحكام العائلة^(٤)، ومقاصد التصرفات المالية^(٥).

(١) المرجع نفسه، ٨١/٣، ٨٢.

(٢) بحوث مقارنة في الفقه والأصول، الدرني، ٣٢/١.

(٣) علم مقاصد الشريعة عائشة السليماني، ص ١٨٦، مجلة المواقف، الجزائر، ع: ١، ١٩٩٢م.

(٤) مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، ص ٤٣٥.

(٥) المرجع نفسه، ٤٥٠.

أما إفشاء الاستقراء إلى التعريف بالمقاصد عند ابن عاشور فيتحقق بتتبع الشريعة في تصرفاتها من خلال أحکامها المتعددة والمتنوعة للانتهاء إلى المعانى المراعاة في كل الأحكام أو في بعض الأحكام، وقد رأى ابن عاشور أن ذلك يتم بنوعين من الاستقراء وجد الباحث عبد المجيد عمر النجاشي - بعد المقارنة بينهما - أنهما يمثلان مرحلتين متكمالتين^(١)، وقد قدم الإمام الثاني منهمما في عرضه وأصفاً إياه بأنه أعظمهما وساختار طريقة النجاشي في تقديمها لما تتضمنه من ترتيب منطقي ظاهر^(٢):

المرحلة الأولى: استقراء أدلة الأحكام الشرعية بحيث يفضي ذلك الاستقراء إلى أن جملة منها اشتركت في علة واحدة، فنقطع بأن تلك العلة التي اشتراك فيها الأحكام هي مقصد للشارع، ومثال ذلك: النهي عن بيع الطعام قبل قبضه^(٣)، والنهي عن بيع الطعام بالطعام نسيئة^(٤)، والنهي عن احتكار الطعام، هي أحكام شرعية علتها التي تشارك فيها جميعاً ما تؤدي إليه من عرقلة الطعام عن الرواج، فتكون هذه العلة معينة لمقصد الشارع وهو رواج الطعام وتيسير تداوله بين الناس.

المرحلة الثانية: تبني هذه المرحلة على أن العلل إنما هي مقاصد قريبة لأنها متعلقة بآحاد الأحكام، وفوقها مقاصد أعم منها، وبناء على ذلك إذا ما

(١) فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، النجاشي، ص ١٥٥.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) روى عن النبي ﷺ (أنه نهى عن بيع الطعام حتى يقبض)، رواه مسلم، كتاب البيوع، باب بطلان بيع المبيع قبل القبض رقم ٢٨١٨. ابن ماجة، كتاب التجارة، باب النهي عن بيع الطعام ما لم يقبض رقم ٢٢١٩.

(٤) روى مسلم عن معمر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: (سمعت رسول الله ﷺ يقول: (الطعام بالطعام مثلًا بمثل) كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلًا بمثل، رقم ٢٩٨٢. وروى مسام أيضًا في صحيحه عن عبادة بن الصامت رضي الله عنهما قال قال رسول الله ﷺ: (الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلًا بمثل، سواء، يدًا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فيباعوا كيف شئتم إذا كان يدًا بيد). صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدًا، رقم ٢٩٧٠.

تحصلت لدينا علل عديدة للأحكام، وأصبحت معلومة لدينا بطرق مسالك العلة فإننا نقوم باستقراء لهذه العلل فإذا وجدنا عدداً كبيراً منها يشترك في الدلالة على حكم واحدة، أيقنا بأن تلك الحكمة هي مقصد شرعي أصلي يتنزل من تلك العلل منزلة المفهوم الكلي الذي يحصل باستقراء الجزئيات، ومثال ذلك أن يستخلص من علة النهي على أن يسوم المسلم على سوم أخيه، ومن علة النهي على أن يخطب المسلم على خطبة أخيه، فيما روى ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ (نهى أن يبع بعضكم على بيع بعض ولا يخطب الرجل على خطبة أخيه حتى يترك الخطاب قبله أو يأذن له الخطاب)^(١)، فقد اتفق الفقهاء على تعليل هذا الحكم بالإفساد على الأول الذي يكون مظنة للعداوة والبغضاء بين المسلمين^(٢) فيستخلص من ذلك مقصد شرعي عال هو دوام الأخوة بين المسلمين، فيتخد من ذلك المقصد ميزاناً للأحكام الاجتهادية، إذ (فهم نفس الشرع يوجب ذلك)^(٣).

ثالثاً: إثبات مدارات الأحكام

كذلك كان من نتائج تطبيق الاستقراء على النصوص الشرعية الوصول إلى جملة من الأصول التي تدور عليها الأحكام الشرعية، وهذه الأصول لا يشهد لها نص معين بل هي مأخوذة بالاستقراء، الذي يتوجه إلى (مشاهدة موقع الأمر والنهي)^(٤)، كما في إثبات أصل (تقديم المصلحة العامة على الخاصة)^(٥)، فإن هذا الأصل لم تدل عليه آحاد الجزئيات وإنما أخذ من مجموعها^(٦)، وكذلك (إقامة الأسباب مقام المسبيات والمظنة مقام الحكمة إنما أخذ من جزئيات عديدة من بينها أن وجدنا الشارع يقيم التوأم مقام الحدث، ويقيّم الإيلاج في أحكام

(١) البخاري، كتاب النكاح، باب لا يخطب على خطبة أخيه حتى ينكح أو يدع، رقم ٥١٤٢.

(٢) كشف النقاع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتى، ١٨/٥، لبنان، دار الفكر، د. ت.

(٣) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، ١٨٩/٢.

(٤) حجة الله البالغة، ولی الله الدھلوي، ٢٥٥/١.

(٥) المواقفات، الشاطبي، ٩٢/٢.

(٦) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، حسين حامد حسان، ص ٧٤.

كثيرة مقام الإنزال، كما يقيم مظنة العقل وهي البلوغ مقام العقل، وإقامة مظنة سغل الرحم وهي الوطء مقام شغل الرحم في إيجاب العدة في كل منهما، وحرم الخلوة بالأجنبي حنراً من الذريعة إلى الفساد... إلى غير ذلك من الجزئيات المشتركة في معنى عام يجمعها هو إقامة الأسباب مقام المسببات^(١).

وليس غرضي في هذا البحث بسط هذه الأصول أو المدرارات بقدر ما هو التأكيد على طريق ثبوتها والقيمة التي أعطاها الأصوليون للاستقراء باعتباره طريقاً للمعرفة وباعتباره رافداً مميزاً في بناء القواعد الأصولية التي بالغ بعض المعاصرين في إضفاء طابع الظرفية والجزئية على مدلولاتها تأثيراً بالرؤى الاستشرافية في ذلك^(٢).

المطلب الثالث: ضوابط دلالة الاستقراء على مقاصد الشريعة

لاستفادة مقاصد التشريع بالاستقراء نذكر الضوابط المنهجية التي يمكن أن تحمي هذا المسلك العلمي من إثباتات مقاصد موهومة، وهذه الضوابط في حقيقتها هي ضوابط للاستقراء عموماً سواء طبق على نصوص التشريع أو على مادة أخرى يراد إثبات النظام الذي ترتد إليه الجزئيات المدرورة، فهي ضوابط ملزمة لإجراءاته المنهجية وملزمة لقطعية نتائجه أو ظنيتها حسب ما يقتضيه عدد الجزئيات المستقرأة.

(١) المنهج الأصولي في فقه الخطاب، إدريس حمادي، ١٣٤، ١٣٥، المغرب، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٨ م.

(٢) كما في نظرية نصر حامد أبو زيد لجهود الأصوليين في مقاصد الشريعة وتبشيره بقراءات جديدة لمقاصد الشريعة يمكن أن تضيف إلى (منهجيات القراءة السابقة ما أحدها) المنهجيات الحديثة من انشغال بمستويات الدلالة التي تتجاوز حدود الدلالة اللغوية أساساً وكذلك تركز اهتمامها في الكشف عن آليات هذه الدلالة في حدود علوم اللغة والبلاغة التقليدين، وكان اشغالها منصباً أساساً على الكليات المستنبطة من الجزئيات دون أن تقف على الدلالات الكلية الناشئة عن طبيعة الحركة المعرفية لنصوص الإسلام المقاصد الكلية، نصر حامد أبو زيد، المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية: قراءة جديدة، نفسه ١١٣ مجلة العربي، ع ٤٢٦، ١٩٩٤. لكن هذه القراءات لم تأت بشيء يعتمد به، انظر تفصيل ذلك ص ٢٠١.

الضابط الأول: تحقيق مناطق الجزئيات المنتجة للكلي

إن الفكرة التي يقوم عليها الاستقراء كطريق موصل للمعرفة هي التشابه الفعلي بين الجزئيات التي تحكم في صياغة الكلية وليس التشابه الوهمي الذي يجمع فروعاً غير متضمنة لمنطق الكلية، لذلك فلا بد من التتحقق من مناطق الكلية في الجزئيات، فإذا ثبت أن أكثرها لا يتحقق فيها هذا المنطق فإن انتظام الكلية التي يراد إلحاق الجزئيات بها متعدر حينها.

وهذا يشبه تماماً التتحقق من الفروض إذا طبق الاستقراء على مادة طبيعية وبعد أن يطرح المستقرئ الفكرة الافتراضية (يبدأ بالتدليل عليها لقبولها أو رفضها والانتقال إلى فكرة افتراضية أخرى)، وهكذا حتى تقوم لديه القناعة الكافية بصحمة الفكرة التي طرحها، أو برجحانها على الفروع الأخرى وذلك بالاستناد إلى الأدلة التي قامت لديه أو ظهرت له^(١). وبذلك فإن إضافات بعض المعاصرین إلى كليات الشريعة الإسلامية بعض قيم الحضارة الغربية بمعانٍها الدقيقة وادعاء انحرافها في منظومة مقاصد الشارع يفتقر إلى هذا الضابط باقتدارهم على مجرد الفرض الابتدائي ومحاولته إضفاء طابع النتيجة الاستقرائية عليه بعدم تحقيق الجزئيات التي يمكن أن ترتد إليها تلك القيم في آحاد الأحكام التشريعية الإسلامية، وفي ذلك تداخل كبير بين الفرض في الاستقراء العلمي وبين نتائجه، فالفرض العلمي في الاستقراء هو مجرد (تفسير مؤقت للظاهرة التي هي موضوع البحث)^(٢)، وتزداد هذه العملية استهجاناً حين تفتقد الفرض التي تقدم على أنها نتائج مجرد الشروط العلمية للفرض في منهج الاستقراء^(٣).

الضابط الثاني: التقدير الصحيح لدلالة الجزئية الخارجية عن نظام الكلية

تحدث الإمام الشاطبي عن أهمية التقدير العلمي الصحيح لمناقضة إحدى

(١) ضوابط المعرفة، عبد الرحمن حبنكة الميداني، ص ٢٠٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠٨.

(٣) هناك عدة شروط لصحة الفرض منها: أن لا يعارض الفرض المطروح أي قانون مقطوع به، وأن يكون قابلاً للإثبات، انظر ضوابط المعرفة، ص ٢٠٩.

الجزئيات لمعنى الكلية بعد ثبوت كليتها ، وهو ما يشبه تماماً قضية مناقضة حالة معينة للقانون الذي ثبت بالاستقراء عند الفلاسفة. وقطع الإمام الشاطبي بأنه إذا ثبتت قاعدة عامة أو مطلقة، فلا تؤثر فيها معارضه قضايا الأعيان ولا حكایات الأحوال^(١)، وفي ذلك إشارة إلى طبيعة العلاقة بين الكلي والجزئي ، فهي (ذات طبيعة جماعية وليس استغرافية)^(٢) أما إذا بلغت الجزئيات المتخلفة قدرأً معيناً فقد تعطن في كلية الكلية، كما أن الجزئية المتخلفة قد يستفاد من تحالفها انتظامها تحت كلي آخر غير الذي تختلف عنه فلهذا التخلف تنبيه على أصول الكليات المستترة ومدى اطراد الكليات الظاهرة، وفي هذا تكمن القيمة العلمية المترفردة للاستقراء بما يقدمه من كشف قد لا يتوقعها أو يتوقعها الباحث ، ومن هنا ندرك قيمة تنبيه الأصوليين إلى (أن منهجهم الاستقرائي هو منهج العلم)^(٣).

(١) المواقفات، الشاطبي، ٤/٨.

(٢) الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي، يونس صوالحي، ص ٧٨.

(٣) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار، ص ٣٣٥.

رَفِعٌ
عَنْ الْمَعْنَى لِلْجَنَّى
أُسْكَنَ لِلَّهِ الْفَرْوَانُ
www.moswarat.com

الباب الثاني

ضوابط الأداء التشريعي للمقصد

رَفِعٌ

عَبْدُ الرَّحْمَنِ الْجَنْوِيِّ
الْسَّلَكُ لِلَّهِ الْغَزُوفِيِّ

www.moswarat.com

تمهيد

بعد ضبط الطرق التي يمكن أن تؤدي إلى المعرفة بمقاصد التشريع الإسلامي؛ والتبيه على الاحترازات والقيود التي يجب أن تعتبر في استخدام هذه الطرق سواء في إثبات قصد الشريعة في المحافظة على أحد المعاني، أو إثبات صفة هذا القصد التشريعي من عموم أو خصوص، أو أصلية أو تبعية، أو كلية أو جزئية.

وتحصُول العلم أو الظن بمقاصد التشريع، يدعونا إلى التساؤل عن الضوابط التي تتحكم في عملية إدراج هذا المدرك بما يناسب طبيعة ودرجة إدراكه ضمن وضع الأدلة عموماً النقلية منها والعقلية. على اعتبار أن المقصد من التشريع ليس دليلاً مستقلاً، فمن (ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ)^(١)؛ وذلك لإخراج ظاهرة اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد من مرحلة الالتباس والغموض إلى مرحلة الضبط والوضوح، لأن تاريخ الاجتهاد في الفقه الإسلامي شاهد على أن اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد لم تتضح معالمه بالقدر المنهجي والعلمي اللازم، إذ بقي اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد مجرد عارض يفرضه على الفقيه بعض المواقف الخاصة والنوازل النادرة، إذ تجربه هذه النوازل والواقع في تميزها ودقة ملابساتها إلى عدم الاكتفاء بإجراء الأدلة على ظواهرها، وتلزمها باللجوء إلى المعاني والمقاصد التي تقف وراء مباني وألفاظ نصوص التشريع، لأن الاكتفاء بمدلولات ظواهر الأدلة تلزم

(١) الغزالى، المستصفى، ٤٣٠ / ١.

عن وضعه نتائج في أعلى درجات المناقضة لمقاصد التشريع وفي مرتبة عالية من الظهور والوضوح، وقد يكون لجوء الفقيه إلى مقاصد التشريع لجوءاً غير موفق، كما هو حال الفقيه الذي أبطل خصال الكفارة المنصوصة مكتفياً بواحد منها تمسكاً بمقصد الزجر اللازم للكفارة، الذي رأى أن الخصلتان الباقيتان وهما العتق والإطعام ليستا محققة له في النازلة المعروضة عليه، وكما هو حال من اجتهاد بفكرة الطوابق في المسعى والرمي في الحج استناداً إلى كلي التخفيف ورفع الحرج عن الناس الذي تضافرت نصوص الشريعة في الدلالة عليه بمختلف طرق الدلالة عبارة ونصاً وإشارة ومقتضى. وهذا كان الاجتهادان رغم أن الفارق الزمني بينهما كبير جداً، إلا أن الخطأ فيهما كان جسيماً، كما أن علته كانت واحدة، وهي الغفلة عن الضوابط الشرعية والعقلية التي تعتبر فيها المعاني أو المقاصد مع نصوص التشريع ومبانيه اللفظية في مجال الاجتهاد، أو بالأحرى عدم وضوح معالم هذه الضوابط وضوحاً ملزماً يخرج المستند المقاصدي من الالتباس المحتف به؛ ويحدد دلالته ضمن وضع الأدلة في النفي أو الإثبات، فلا يبقى المستند المقاصدي حراً يلجم إلية الفقيه متى شاء ويعرض عن مدلوله متى شاء أيضاً بلا ضابط، فيكتفي في بعض المحال بما تقضي به ظواهر الأدلة ودلائلها الحرفية، وفي مجال آخر لا يكتفي بذلك بل يعتبر كل الكليات والمعاني المقطوع بها في الشريعة الإسلامية وما احتف بالنازلة من ملابسات، وفي مجال أخرى لا يعتبر كل الكليات والمعاني، بل يعتبر أحادها أو بعضها على سبيل الاختيار الذي قد تتحكم فيه نوازع الأهواء والمآرب الخاصة - كما هو الحال في بعض الفتاوى السياسية المعاصرة الموجهة لتكيف توازنات معينة -، وهو ما يسمح بمجاورة إرادة المجتهد لإرادة صاحب الشرع، هذه المجاورة التي تفضي إلى الالتباس بين الإرادتين فتحول وظيفة المجتهد أو الفقيه بشكل ضمني مضرم إلى إنشاء للحكم الشرعي وليس الكشف عنه كما هو مقرر في علم أصول الفقه، وهو ما يفقد الفتوى مكانتها وقيمتها عند جمهور الناس، لذلك استنكر السابقون التداخل الممكن بين إرادة المجتهد وإرادة الشارع، لأنه (إذا عرف ذلك من صنيع العلماء لم تحصل الثقة للملوك بفتواهم، وظنوا أن كل ما

يفتون به فهو تحريف من جهتهم بالرأي^(١).

فالكثير من المواقف الاجتهادية الخاصة ببعض القضايا المصيرية في الأمة الإسلامية في عصرنا هذا تغير في اتجاهات متناقضة بتراويف النفي والإثبات على محل واحد. وتجد هذه التغيرات والتحولات تبريرها في الترتيب التشريعي المتفضل للمقاصد أو ما اصطلاح عليه بعضهم (فقه الأولويات) وهو مفهوم متتبس بظنية بالغة قد تعطي الغطاء الشرعي لأي شذوذ في التعامل مع دلالات النصوص الشرعية أو في الانصياع لمقتضياتها؛ وذلك لأن المعنى المقاصدي كمعتبر في مجال الاجتهاد بقي مضطرباً إلى قدر كبير رغم أن محاولات ضبطه كانت مبكرة. إلا أن الإلحاح في ضبطه لم يرق إلى مستوى الضرورة كما هو الحال في عصرنا، لأن اللجوء إلى اعتبار المقاصد في عصور الاجتهاد الماضية ربما تفرضه بعض النوازل الخاصة، أو بالأحرى خصوص تلك النوازل هو الذي يفرضه، أما نوازل العصر الذي نعيش فيه فإنها كلها تتضمن هذا الخصوص أو تربو عليه بخصوص آخر تفرضه طبيعة العصر المتميزة بكثرة التقاطعات الظاهرة والخفية لملابسات النوازل الجديدة. فضبط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد لم يعد مجرد اختيار بل ضرورة يفرضها وفاء الشريعة وكمالها، وتفرضها أيضاً حماية مقاصد التشريع من التوظيفات المشوهة أو الموجهة لإضفاء صفة المشروعية لأوضاع لا مشروعية لها بوجه من الوجوه أو لسلب صفة المشروعية عن أوضاع تكتسبها اكتساباً كاملاً بشهادة دلالات النصوص القاطعة في دلالتها وفي ثبوتها.

وإذا كان حد المقاصد الشرعية المنصوصة أو المستنبطة يتسم بخطورة بالغة وتحوط كبير في الحياد عن حقائقها، فإن حد الضوابط التي تتحكم في عملية اعتبار المقصد في مجال الاجتهاد على نفس القدر من الخطورة أو يزيد عن ذلك لأن الرصد البسيط لظاهرة الخطأ في اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد لا يعود إلى الخطأ في اكتشاف المقصد أو أوصافه بقدر ما يعود إلى الخطأ في اعتباره

(١) المستصفى، الغزالى، ٤١٥/١.

وتقدير دلالته مع دلالات بقية الأدلة المنصوصة أو المستبطة.

ومنشأ الخطأ في اعتبار المقاصد في مجال الاجتهد لا يخرج عن

موضعين:

الأول: الغفلة عن العلاقات التي تحكم المعاني المقاصدية في نفسها

لأن المعاني المقاصدية ليست على درجة واحدة في الثبوت أو الظهور، أو العموم أو الكلية، وهذا يجعلنا نقف وجهاً لوجه مع إشكالية تصنيف المقاصد التشريعية في الفكر الأصولي، فلا يمكن أن تتحدث عن التقديم والتأخير في أجناس المقاصد ما لم يتحرر لنا تصنيفاً علمياً لمقاصد التشريع لا يغفل عن الأوصاف الخاصة بكل جنس منها ويتفطن إلى بعض التداخلات التي تحملها التصنيفات الأولية للمقاصد والتي أسسها الرواد المبكرون في علم المقاصد، مثل تصنیف مقاصد التشريع إلى (جلب المصالح، ودرء المفاسد)، فهذا التصنیف العام دوره ينتهي عند التعريف بالمقاصد ولا يستطيع أن يواكب التوظیفات الممكنة للمقاصد في مجال الاجتهد لاتصافه بالعموم وافتقاره إلى الدقة ولعل هذا يؤكّد أن واضعه لم يرج منه توظيفاً في مجال الاجتهد بل كان ينبغي به التعريف بالمقاصد ليس إلا.

الثاني: الغفلة عن علاقة المعاني المقاصدية مع ضروب الأدلة الشرعية

فعلاقة المقاصد مع ضروب الأدلة ودرجاتها في الثبوت والدلالة كعلاقة النص بمختلف درجاته في الثبوت والدلالة مع المقصد التشريعي بمختلف درجاته أيضاً في الثبوت والدلالة، والأثر التفسيري الذي يمكن أن تحدثه المقاصد في تفسير دلالات النصوص الشرعية ظنية الدلالة، أو حتى في ثبوت بعضها كما هو الحال في بعض نصوص السنة غير متواترة، فعدم انضباط هذه العلاقات في تفكير المجتهد هو الذي يمكنه أن يتبع توظيفات مشوهة للمقاصد تفضي إلى تعطيل النصوص بوجه من الوجوه، أو تفضي إلى تطبيق نصوص الأحكام في غير مناطقها المقصودة بالتشريع.

كما أن علاقة القياس والاستحسان ... وغيره من ضروب الأدلة المقصادية مع أصل مقاصد التشريع من العلاقات التي تحتاج إلى الضبط والتحديد خاصة وأن الدعاوى التي تعيب المنظومة الأصولية السلفية (علم أصول الفقه) وتسعى إلى تجديدها أو خلق منظومة مفترضة تسسيطر عليها مقاصد التشريع تتجاهل أن حضور مقاصد التشريع في المنظومة الأصولية السلفية لم يخرج عن حدود العلاقة الطبيعية بين النص التشريعي والإرادة التشريعية (المقصاد) في الفكر التشريعي الإنساني بصفة عامة وقد تجلى ذلك في استخدام المضبوط بقوانين التشريع في كل من الآليات الثلاث المتفرعة عن أصل القياس وهي (المصالح المرسلة، والاستحسان، وسد الذرائع).

واستناداً إلى هذين المستويين من العلاقات جاء هذا الباب في الفصلين

التاليين :

الفصل الأول: ضوابط الأداء التشريعي الداخلي للمقصد

وفيه أتناول الترتيب التشريعي للمقصاد حسب درجاتها وأنواعها وما يجب منها أن يتقدم أو يتأخر، ولما كان هذا التقديم والتأخير خاص بالمعانى المقصادية فيما بينها فقد اصطلحت عليه (الأداء التشريعي الداخلي) للمقصد.

الفصل الثاني: ضوابط الأداء التشريعي الخارجي للمقصد

وهذا الأداء يأتي بعد تحرر الأولوية أو الأسبقية لمقصد على غيره من مقاصد الشريعة، فينظر بعد ذلك في دلالة هذا المقصد مع دلالات النصوص الجزئية القريبة من معناه وما يمكن أن يقع بين الدلالتين من علاقات تشريعية.

على أنه ينبغي التتبّع على أن الفصل بين الأداءين هو فصل اقتضاه ضرورة البحث وطابعه المنهجي، أما في الواقع العلمي فلا نستطيع توظيفاً للأدلة بلا نظر في المقاصد أو توظيفاً للمقصاد دون اعتبار للأدلة؛ إذ الترتيب التشريعي للمقصاد مستفاد من النصوص ابتداء.

وفيمما يلي هذه الفصول:

رَفِعُ

عِبْدُ الرَّحْمَنِ الْجَنْوِيُّ
أَسْكَنَهُ اللَّهُ الْفَرْوَانَ

www.moswarat.com

رَفِعٌ
جَبَ الْمَعْنَى لِلْخَيْرِي
أُسْكَنَ اللَّهُ لِلْفَرْوَانِ
www.moswarat.com

الفصل الأول

ضوابط الأداء
التشريعي الداخلي للمقصد

رَفِعٌ

عَبْدُ الرَّحْمَنِ الْجَنْوِيِّ
أَسْكَنَهُ اللَّهُ لِلْفَزْوَارَكَ

www.moswarat.com

تمهيد

إن محل اهتمام هذا الفصل هو علاقة المعاني المقاصدية ببعضها البعض، والاتجاه إلى ضبط ما يمكن أن يحدث بينها من عموم أو خصوص أو إطلاق أو تقييد أو كلية أو جزئية، وهو ما اصطلح عليه (الأداء التشريعي الداخلي للمقصد) لأن المعنى المقاصدي قبل أن ينظر إليه مع الأدلة التفصيلية الخاصة بمحل الاجتهد من نص أو إجماع أو قياس، لا بد أن تعرف مرتبته في القصد ودرجته في الإرادة التشريعية، وتتأكد ضرورة هذه المعرفة حين تزاحم المقاصد ويتعذر اعتبارها مجملة، فلا مناص حينها من اللجوء إلى إهدار بعض المقاصد التي اقتضت دونية مرتبتها في القصد ودونية درجتها في الإرادة التشريعية ذلك، حال تزاحمتها مع المقاصد التي تفوقها رتبة ودرجة لتعذر حفظهما معاً؛ لأن المقاصد إذا (تزاحمت ولم يمكن تحصيل بعضها إلا بتفويت البعض قدم أكملها وأهمها وأشدتها طلباً للشارع)^(١)، كما ينص على ذلك الأصوليون والفقهاء ولقد صور الإمام الغزالى رحمه الله تزاحم المقاصد بالمسألة الاجتهادية الشهيرة بمسألة (الترس)، وأجدني هنا مضطراً لنقل نصه في هذه المسألة كاملاً لما يتضمنه من رسم للصورة التي كان عليها اعتبار المقاصد في مجال الاجتهد في عصر الغزالى رحمه الله، ولما يتضمنه من تنبية لمحتزازات ضبط العلاقات التي تربط المقاصد التشريعية وفق أصنافها ومراتبها. يقول الغزالى في مسألة الترس: (مخالفة مقصود الشارع حرام، وفي الكف عن قتال الكفار مخالفة لمقصود الشارع، فإن قيل لا ننكر أن مخالفة

(١) أعلام الموقعين ابن القيم، ٢/٨٨.

مقصود الشرع حرام ولكن لا نسلم أن هذه مخالفة قلنا: قهر الكفار واستعلاء الإسلام مقصود، وفي هذا استئصال الإسلام واستعلاء الكفر، فإن قيل فالكلف عن المسلم الذي لم يذنب مقصود وفي هذا مخالفة المقصود. قلنا هذا مقصود وقد اضطررنا إلى مخالفة أحد المقصودين، ولا بد من الترجيح، والجزئي محترر بالإضافة إلى الكلي، فاحتقار الشرع له يعرف بنص أو قياس على منصوص قلنا: قد عرفنا ذلك لا بنص واحد معين، بل بتفاريق أحكام واقتران دلالات لم يبق معها شك في أن حفظ خطة الإسلام ورقب المسلمين أهم في مقاصد الشارع من حفظ شخص عين في ساعة أو نهار وسيعود عليه الكفار بالقتل...^(١).

لا شك أن الإمام الغزالى هنا أشار إلى المنهج العام الذي يقوم عليه اعتبار المقاصد في مجال الاجتهداد، والذي يتمثل في تقديم المقاصد العالية على الأقل منها رتبة درجة في القصد، وقد تمثل هنا هذا التقديم في تقديم المصلحة العامة على الخاصة، وواضح أن نتائج هذا المنهج مرتبطة إلى حد كبير بتصنيفات المقاصد وترتيباتها، وبالتأريخ الصحيح لملابسات النازلة على أصناف ورتب المقاصد، فأي قصور في ترتيب المقاصد وفي ترتيبها أو أي قصور في تأريخ ملابسات النازلة الجديدة على التصنيفات أو الترتيبات المقاصدية يقلل نسبة الإصابة في اعتبار المقاصد في محل الاجتهداد، ولقد كانت هذه النازلة بملابساتها البسيطة متناسبة تماماً مع بساطة التصنيف والترتيب المقاصدي في التقديم والتأخير الذي اعتمدته الغزالى، لذلك لم يجد الغزالى أي عناء في تأريخ ملابسات هذه النازلة على أصناف ورتب المقاصد كما يستوحى ذلك من عبارته.

لكن ماذا لو أضيفت قرائن جديدة مستوحاة من طبيعة العصر لملابسات المسألة كأن يتربس العدو بخيرة المسلمين؟ أو بعلمائهم مثلاً؟ أو بالمجاهدين منهم على عزتهم فيهم؟ أو تكون (عودة العدو على المتربس بهم بالقتل في كل

(١) المستصفى، الغزالى، ٤٣١/١.

الأحوال) ليست متيقنة بل هي مجرد احتمال ظني؟... إلى غير ذلك من الأوصاف المختلفة التي يمكن أن تلحق بالمتترس بهم أو بالعدو ذاته، فهل يستمر وفاء التصنيف السابق وترتيبه للمقاصد في الوصول إلى الأحكام الشرعية الغير منصوصة، لا شك أنه سيتعذر عشرات باللغة خاصة عندما نصل إلى تخريج ملابسات النازلة الجديدة المتتصفه بدقة بالغة على تصنيف عام ومجمل صيغ لا تحتواء صور اقتضتها طبيعة العصر الذي وجد فيه.

لذلك فإن المعيار الذي قدمه الغزالي والمتمثل في تقديم المقاصد العالية على غيرها، ما زال يحتاج إلى تصنيف جديد يكسبه التهيئة الالازمة لإمكانية الاعتماد عليه في مجال الاجتهاد الدقيقة ليصح البناء عليه، وهذا التصنيف لا يمثل إلغاء لتصنيف الغزالي رحمه الله، بل هو استمرار له بتطوير بنائه ومد معالمها بما يناسب تطور علم المقاصد المرتبط بالحاجة التشريعية للمجتمع - كما أشرت في مقدمة البحث^(١) - فما اعتبره الغزالي رحمه الله صنفاً مستقلاً هو في الحقيقة مجموعة من الأصناف المشتركة في أوصاف متناهية في الخصوص، وكما وقع تقديم ما اعتبره صنفاً مستقلاً على غيره من الأصناف فإن التقديم أيضاً يمكن أن يقع بين أفراد الصنف الواحد، وهو ما يعطي التصنيف الجديد صفة المرونة التي تمكنه من استيعاب النوازل الجديدة واحتواء أوصافها الدقيقة بدقة تجزئته وشمول أقسامه.

لعل هذا الاستدراك على تصنيف الغزالى رحمه الله يقودنا إلى التساؤل عن طبيعة تصنيف وحصر مقاصد التشريع الإسلامي في الفكر الأصولي القديم والمعاصر، ومعاينة الحدود التي يمكن أن تنتهي إليها ومدى ارتباط ذلك بتطورات المجتمع الإسلامي والإنساني ومن ثم صياغة ضوابط التقديم والتأخير بين أصناف المقاصد التشريعية.

(١) انظر مقدمة البحث.

لذلك جاء هذا الفصل في مبحثين:

المبحث الأول: إشكالية حصر وتصنيف المقاصد في الفكر الأصولي.

المبحث الثاني: ضوابط الترتيب التشريعي لأصناف المقاصد.

وفيما يلي بيان هذه المباحث مفصلاً:

المبحث الأول:

إشكالية حصر وتصنيف المقصاد في الفكر الأصوالي

لقد قسمت مقاصد التشريع تقييمات مختلفة ولا عبارات مختلفة أيضاً، كما أن هذه التقييمات قد مرت بتطورات عدة عبر مراحل الفكر الأصوالي وهو ما يجعلنا نتساءل عن التمييز الفعلي بين مقاصد التشريع الذي يمكن أن تطرحه هذه التقييمات، وعن مدى كونها حاصرة للمقصاد غير قاصرة عن بعضها، ونتساءل أيضاً عن الأثر العملي لهذه التقييمات حال اعتبار أصنافها في مجال الاجتهداد.

على أنه ينبغي التنبيه إلى أن هذه التقييمات تتحكم فيها الحاجة الإدراكية للباحث التي هي مجرد صدى للحاجة الاجتماعية التشريعية، لذلك فلا غرابة أن نجد أن بعض التقييمات التي قسمت بها المقاصد لم تترك أي أثر تميزي أو إدراكي في المقاصد، لأنها اعتمدت على أوصاف ليست في متنها الخصوص ببعض الأجناس المقصدية، أو بعبارة أدق لم تعتمد على الأوصاف التي ترقى فعلاً إلى مرتبة الأوصاف النوعية التي تنحصر في نوع واحد ويتعذر وجودها في أفراد بقية الأنواع، فلذلك لم يكن لها أي أثر في تفعيل المقاصد.

وفيما يلي نتناول هذه التقييمات مع بيان أهميتها في تصنيف المقاصد تصفيفاً علمياً لا يؤدي إلى الغفلة عن بعضها أو تداخل بعضها مع البعض الآخر وسيكون ذلك في الفكر الأصوالي القديم والمعاصر، مع محاولات تفسير توجهات هذه التقييمات ومدى تأثير بنيتها بالظروف التي نشأت فيها وملحوظة

تابع التطورات التي حدثت عليها، ومدى إمكانية استثمار الدلالة التطورية لتقسيم المقاصد الثابتة عبر مراحل الفكر الأصولي في صياغة التقسيم المرجو للمقاصد والذي يمكنه أن يقلل نسبة الخطأ في التوظيفات المعاصرة للمقاصد في مجال الاجتهاد، وسيكون ذلك من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: حصر وتصنيف المقاصد في الفكر الأصولي القديم.

المطلب الثاني: حصر وتصنيف المقاصد في الفكر الأصولي المعاصر.

وفيما يلي بيان ذلك مفصلاً:

المطلب الأول: حصر وتصنيف المقاصد في الفكر الأصولي القديم

لقد اعنى القدماء بالمقاصد عناية خاصة فرضتها طبيعة المرحلة التي يمر بها علم المقاصد، لذلك فإن قضية حصر وتصنيف المقاصد لم تكن مطروحة بالمعنى العلمي للإشكالية بل إن الكثير منمن تحذثوا عن تقسيم المقاصد من الأصوليين لم يتعرضوا إلى مناقشة كون هذه التفاصيم حاصرة أم لا، وربما أول من دافع عن كون تقسيم الأصوليين للمقاصد تقسيم حاصر هو الإمام الأمدي رحمة الله^(١)، وليس من الصدفة أن يكون الأمدي هو أول من يتطرق إلى قضية الحصر في المقاصد لأنه هو أيضاً أول من أعطى لمقاصد الشريعة ما يمكن أن نسميه نوعاً خاصاً من الأداء التشريعي، وقد تمثل عنده في توظيف دلالتها في الترجيح بين الأقيسة^(٢)، وبطبيعة الحال لا يمكن أن نتحدث عن هذا الأداء التشريعي للمقاصد في ظل الغفلة عن مدى كون التقسيم المعد لإنتاج مردود تشريعي عملي في الفروع الفقهية مكتسباً لصفة الحصر أم لا؟؛ وذلك لارتباط نتائج الأداء التشريعي للتقسيم صحة وفساداً بمدى صحة اكتسابه لصفة الحصر،

(١) احتاج الأمدي لحصر المقاصد الضرورية في (الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال) بالاستقراء، حيث ذكر: (الحصر في هذه الخمسة الأنواع إنما كان نظراً إلى الواقع والعلم بانتفاء مقصود ضروري خارج عنها في العادة)، انظر الإحکام في أصول الأحكام، ٣٠٠ / ٣.

(٢) الإحکام في أصول الأحكام، الأمدي، ٤ / ٢٨٦ وما يليها.

لذلك فإن الأمدي كان هنا على قدر كبير من الصرامة المنهجية اللازمة لضبط الأداء التشريعي للمقصد.

وبذلك فإن صنيع الأمدي يؤكد ما أشرت إليه من أن تطورات البحث في مقاصد الشريعة - وخاصة مباحث تصنيفها وترتيبها - محكومة بالحاجة الإدراكية للباحث المرتبطة أيضاً بالحاجة التشريعية للمجتمع، فعلم المقاصد (يكتمل بالتدريج ويزداد بروزه بازدياد الحاجة الاجتماعية إليه)^(١)، كما أن ربط هذه التقسيمات ورتيبها بالمذاهب الفقهية أمر لا يستقيم (بل هو مجرد إتحام لا مسوغ له)^(٢)، إذ إن هذه التفاصيل الموروثة لمقاصد أمراها مرتبط بالشخصيات الأصولية على اختلاف مذاهبها وتتنوع اتجهاداتها، لذلك فإني سأخص الدراسة في هذا المبحث بالرواد الذين كانت لهم مساهمة متميزة في تقسيم المقاصد وتصنيفها على وجه الخصوص، وهم، الإمام الجويني (ت ٤٧٨ هـ)، والغزالى (ت ٥٥٠ هـ)، والعز بن عبد السلام (ت ٦٠٠ هـ) والأمدي (ت ٦٣١ هـ)، ثم الإمام الشاطبى (ت ٧٩٠ هـ)^(٣).

الفرع الأول: حصر وتصنيف المقاصد عند الجويني (ت ٤٧٨ هـ)

يتفق الكثير من الباحثين أن للإمام الجويني الكثير من التنبهات المبكرة في علم المقاصد، والتي يعتبر غير مسبوق بها، وينذهب بعضهم إلى أن رياضة الغزالى في هذا الباب مدينة له إلى حد كبير، فقد أكثر إمام الحرمين من ذكر لفظة المقاصد واستعاقاتها كالمقصود والقصد أو مرادفاتها كالأغراض والمعانى^(٤)، ومما يدل على إدراكه الكامل لارتباط الأحكام الشرعية بالمقاصد نصه على أن (من لم يتضطن لوقع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع

(١) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ابن الصغير، ص ٣٤.

(٢) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبى، الريسونى، ص ٤٦.

(٣) وسأتبع في هذا الفرع الإضافات المستقلة لكل عالم من علماء فالأصول في قضية حصر وتصنيف مقاصد التشريع الإسلامي، أما عرض هذه التقسيمات كما استقرت في التصنيف الأصولي عند المتأخرین فسيكون إن شاء الله في المبحث المولى.

(٤) نظرية المقاصد عند الشاطبى، الريسونى، ص ٣٣.

الشريعة)^(١)، فهو كما ترى ينفي البصيرة المتمثلة في الإدراك والعلم على كل من غابت عنه المقاصد المتمثلة في علل الأحكام في خصوص الأوامر والنواهي التي هي مصادر الأحكام، كما أن الإمام الجويني استرسل في تعليمه التيمم بأنه (أقيم بدليلاً غير مقصود في نفسه، ومن أمعن النظر ووفاه حقه تبين أن الغرض من التيمم إدامة الدرية .. فلو أقام الرجل الصلاة من غير طهارة، والنفس وما عودتها تتعود، وقد يفضي ذلك إلى ركون النفس إلى هواها وانصرافها عن مصارف التكليف ومغزاها)^(٢)، كما أن الجويني رحمة الله كان على وعي تام بأثر القرائن اللغوية والحالية في إدراك المقصد الشرعي للتمكن من حده حداً علمياً واضحاً^(٣).

هذا مجمل ما تفرد به هذا الإمام في مبحث المقاصد الشرعية عموماً، أما إشكالية حصر وتصنيف مقاصد التشريع الإسلامي، فيبدو لأول وهلة أن الإمام الجويني كان واعياً ب مدى أهمية عنصر التصنيف والتقطيع في بيان العلوم عموماً لتسهيل إدراكتها حيث نص على أنه (حق على كل من يحاول الخوض في فن من فنون العلوم أن يحيط بالمقصود منه، وبالمواد التي منها يستمد ذلك الفن، وبحقيقة وحده، فإن أمكنت عبارة سديدة على صناعة الحد، وإن عسر فعليه أن يحاول الدرك بمسلك التقسيم)^(٤)، وفي هذا إشارة إلى أهمية الأداء الإدراكي لعنصر التقسيم والتفرع في توضيح وكشف حقائق العلوم، واستناداً إلى اعتماده على هذا المبدأ العلمي في التعامل مع العلوم فقد جاء كتابه البرهان مشتملاً على (تحقيقات يستبد بها)^(٥)، واختيارات يركن إليها.

واستناداً إلى أهمية هذا الوعي بعنصر التجزئة والتقطيع في العلوم فقد نص مبكراً على تقسيم خاص بمراتب المقاصد (ويبدو من عبارته أنه غير مسبوق

(١) البرهان في أصول الفقه، الجويني، ١٠١/١.

(٢) البرهان، الجويني، ٥٧/٢.

(٣) المرجع نفسه، ١٣٣/١.

(٤) المرجع نفسه، ٢٢/١.

(٥) طبقات الشافعية، عبد الوهاب بن علي، ١٩٢/٥، ت: محمود الطناхи، مصر، الحلبي، ١٩٦٤ م.

بوضعه)^(١)، بل هو من مبتكراته القائمة على المبدأ العلمي السابق الذي نص عليه في مقدمة البرهان، وقد اعتبر بعض الباحثين أن تقسيم الجويني هو الأصل في التقسيم المعروف للمقاصد إلى ضرورية وحاجة وتحسينية.

أولاً: طبيعة هذا التقسيم

ذكر الجويني هذا التقسيم تحت عنوان تقاسيم العلل والأصول وهو ما يوحى أن تقسيمه هذا مرتبط بإمكانية توظيفه في الاجتهد الذي يعتمد على القياس بشكل كبير، كما أن الإمام الجويني لم يذكر تبريراً لانحصر تقسيمه في الوجوه التي ذكرها، وفيما يلي بيان محتوى هذا التقسيم:

الصنف الأول: (ما يعقل معناه وهو أصل، ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري)^(٢) فهذا الصنف من المقاصد عند الإمام الجويني يتسم بصفتين، أحدهما كونه معقول المعنى: كما في شرع القصاص لعصمة الدماء، وشرع البيع لانتقال الممتلكات، فالمناسبة بين شرع القصاص وعصمة الدماء، أو المناسبة بين شرع البيع وانتقال الممتلكات مناسبة معقوله المعنى وفي منتهى الظهور، والثانية: اختصاصه بالأشياء الضرورية التي لا بد منها لاستمرار الحياة البشرية، فلا استمرار للحياة البشرية حال عدم عصمة الدماء، ولا استمرار لها أيضاً حال عدم وجود وسيلة تنتقل بها الممتلكات بين الأفراد بطريقة عادلة لا تفضي للنزاع، ويتصف هذا النوع من المقاصد بسهولة تعليل الأحكام الخاصة به كما عبر عن ذلك الجويني بقوله (وهو الذي يسهل تعليل أصله)^(٣)، وفي ذلك إشارة إلى أنه يقع في أعلى مراتب الظهور.

وقد تعذر على بعض الباحثين في المقاصد شرح مراد الجويني بهذا الصنف، فلم يجدوا بداً من تكرير عبارته فيه بلا شرح^(٤):

(١) نظرية المقاصد عند الشاطبي، الريسوني، ص ٣٤.

(٢) البرهان، الجويني، ٧٩/٢.

(٣) المرجع نفسه، ٧٩/٢.

(٤) ومن هؤلاً الباحثين اذكر محمد سعيد بن أحمد اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة ص ٤٨. ويوسف أحمد محمد البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ص ٧٦.

الصنف الثاني: (ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة)^(١) وهذا الصنف أقل رتبة من السابق، ومحله الحاجة العامة التي مهما بلغت فإنها لا تنتهي إلى حد الضرورة ومثل لها بحل الإجارة في التشريع الإسلامي، فإن الحاجة إليها في المجتمع الإسلامي عامة لكن هذه الحاجة لا ترتفق إلى الضرورة كما في شرع البيع، ولقد فرق الإمام الجويني بين حاجة الجنس وحاجة الفرد إذ (حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد، من حيث إن الكافية لو منعوا عما تظهر فيه الحاجة للجنس لنال آحاد الجنس ضراراً لا محالة تبلغ مبلغ الضرورة في حق الواحد)^(٢)، وهذا يدل على مدى حيطة وحذر في صياغة هذا التصنيف من التداخلات التي يمكن أن تقع بين مراتبه فنبه لتأثير العوارض (المتمثلة في العموم والخصوص) في انتقال المقصد من مرتبة الحاجة إلى مرتبة الضرورة.

الصنف الثالث: (ما لا يتعلق بضرورة خاصة، ولا حاجة عامة)^(٣).

فهذا القسم لا علاقة له بالضرورات العامة أو الحاجات الخاصة لكن يتضمن جلب مكرمة أو دفع نقيس لها، وقد مثل له الإمام الجويني بطهارة الحدث والخبث كما أن طلب الشارع لهذا الصنف من المقاصد معضد بالدعوي الجبلية الموجودة في الإنسان.

الصنف الرابع: وهو أيضاً لا يتعلق لا بضرورة، ولا بحاجة، لكنه دون الثالث رتبة إذ هو محصور في المندوبات فقط.

الصنف الخامس: (ما لا يلوح فيه للمستربط معنى أصلاً، ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة، أو استحثاث على مكرمة)^(٤)، وقد اعتبر الجويني هذا الصنف مما يتعذر التمثيل له بالجزئيات، معبقاء إمكانية تصوّره أصلاً كلياً مستقلاً.

(١) البرهان، الجويني، ٧٩/٢.

(٢) المرجع نفسه، ٧٩/٢.

(٣) المرجع نفسه ٧٩/٢.

(٤) البرهان، الجويني، ٢ / ٨٠.

ثانياً: تقويم تقسيم الجويني

لتقويم تقسيم الإمام الجويني للمقاصد لا بد من الإشارة إلى ضرورة التعامل مع هذا التقسيم ضمن السياق التاريخي والنصي الخاص به.

فبالنسبة للسياق النصي له فإن الإمام الجويني وضع هذا التقسيم في باب (تقسيم العلل والأصول) من كتاب (القياس)، فبعد أن عرض آراء العلماء فيما يعلل ولا يعلل من أحكام الشرع، وذكره لأمثلة من تعليقاتهم، وأثر ذلك في إجراء الأقيسة قال: (هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة، ونحن نقسمها خمسة أقسام)^(١).

فالهدف الذي قصده الجويني من هذا التقسيم هو توضيح ما يعلل من الأحكام، وما لا يعلل، ليصل إلى ما يصلح أصلاً للمقايسة عليه وما لا يصلح لذلك، ففي هذا الإطار يجب أن يفهم تقسيم الإمام الجويني للمقاصد، ومهما يكن فإن (فكرة المقاصد عند الجويني إحدى أهم نتاجات تلك المرحلة، إذ تمكّن من حصر كل الكليات في عناوين اندرجت تحتها كل أبواب الفقه... وأثبت بالتالي هيمنة الشريعة على سائر المواقف)^(٢)، كذلك نبه الإمام الجويني إلى التوظيفات الموجهة لمقاصد الشريعة التي قد تسعى إلى تبرير ما هو غير مشروع بمحاولة التمويه باندراجها في منظومة مقاصد الشارع، كما في رده على القائلين بجواز التغريم بالمال، فقد اعتبر ذلك مذهباً رديئاً (فليس في الشريعة أن اقتحام المائمة يوجه إلى مرتكيها ضروب المغارم، وليس فيأخذ أموال منهم أمر كلي يتعلق بحفظ الحوزة، والذب عن البيضة، وليس يسوغ لنا أن نستحدث وجوهاً في استصلاح العباد وجلب أسباب الرشاد لا أصل لها في الشريعة، فإن هذا يجر خرماً عظيماً وخطباً هائلاً جسیماً)^(٣)، وفي هذا تحذيه مبكر على ضرورة الحذر من

(١) المرجع نفسه.

(٢) المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، حسن محمد جابر، ص ١٢.

(٣) غياث الأمم في التباث الظلم المعروف (الغياثي)، الجويني ص ١٣٠، ت: خليل المنصور، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٧م.

التخريج غير الصحيح على مقاصد الشارع، ويبدو أن هذه التوظيفات الموجهة للمقاصد التي وقف عليها الجويني قد حفزته ليباشر (إعادة تركيز الكليات المستفادة من جزئيات الفقه في إطار تصور مقاصدي محدد، وقد جهد لتحويل الفقه كله إلى مادة استدلال تعضد مهمة رصد الضوابط العامة، وهو رد علمي رصين على محاولات التبسيط والتوهين للدين)^(١).

كما أن الجويني أراد إضفاء بعدهاً جديداً على كليات المقاصد بتأهيلها إلى تقليل (نطاق ظنية الأحكام في علمي الفقه والأصول ويطمح إلى إنشاء أحكام يقينية في وقت لم يعد يجد فيه سوى التمسك بما هو يقيني والتخفيف من كثرة الظنيات والاختلافات)^(٢).

أما السياق التاريخي الذي جاء فيه تقسيم الجويني، فالمعروف أن عصر الجويني ساده اضطراب في الفتوى والاستنباط والتأويل الموجه سياسياً، كما شهد تحولات كبيرة بانهيار السلطة البوهيمية التي عمرت هيمنتها على الخلافة العباسية ما يزيد عن القرن والربع، فحلت محلها السلطة السلجوقية ذات التعصب المذهبى والتي باشرت مضائقه بعض الاتجاهات الفقهية والكلامية لحساب اتجاهات أخرى، وهو ما كان له أثر في اتجاهات الاجتهداد وفي تفسير مستنداته الأمر الذي أحدث تداخلاً بين مقاصد الشارع وبين مقاصد السلطة السياسية في محاولة للتوجيه الاجتهداد وحصره في تبرير الأوضاع القائمة^(٣)، فلم يكن جهد الجويني في ضبط المقاصد الشرعية إلا وقوفاً في وجه هذا التيار الذي يستغل ضبابية المقاصد النسبية في تبرير مشروعية ما هو ليس بمشروع.

ويبدو أن تقسيم الجويني هذا لم يجد صدى عند الباحثين الذين جاؤوا بعده، بل إن كتابه (البرهان) رغم مكانته العلمية فإنه (لم يحظ بكتابات وتحليل الأصوليين كما ينبغي لمثل هذا الكتاب، ولعل من جملة الأسباب، بل أهمها، ما

(١) المقاصد الكلية والاجتهداد المعاصر، حسن جابر، ص ١٦٢.

(٢) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، عبد المجيد الصغير، ص ٤٠٠.

(٣) المقاصد الكلية والاجتهداد المعاصر، حسن محمد جابر، ص ١٦٢.

أبداه الجويني من حرية مطلقة في الرأي والنقد لأراء السابقين من العلماء، الأمر الذي ينفر منه المتأخرلون^(١)، وهذا التبرير للزهد في دراسة كتاب البرهان يمكن أيضاً أن ينطبق على اندثار تقسيم الجويني للمقاصد وحصره لها في الوجوه الخمسة.

الفرع الثاني: حصر وتصنيف المقاصد عند الغزالى (ت ٥٥٠ هـ)

الإمام الغزالى من الأئمة الذين اقتربن اسمهم بالمقاصد الشرعية، فهو تلميذ الإمام الجويني، الذي سبقت الإشارة إلى رياضته في أصول الفقه، لذلك فقد اصطبغ الغزالى بشيخه، وتبني الكثير من اختياراته، كما تميز باجتهاداته الخاصة في أصول الفقه عموماً والمقاصد الشرعية على وجه الخصوص، فقد نبه إلى أن المعاني المناسبة التي يعلل بها الخطاب الشرع خاصية في باب المعاملات (ترجع إلى رعاية المقاصد)^(٢)، ويظهر ذلك في كتبه الثلاثة (المنخول من تعليلات الأصول)، و(شفاء الغليل في بيان الشبه والمخلل ومسالك التعليل)، و(المستصفى في علم أصول الفقه)^(٣)، والغزالى يعد بحق (ظاهرة علمية في الفكر الإسلامي)^(٤) بكثرة اهتماماته العلمية وسلامة ملاحظاته واستدراكاته على من سبقة في سائر التخصصات التي كتب فيها.

أما في مسألة تقسيم وحصر المقاصد فإننا نجد أن الإمام الغزالى كثير التمييز بين أصناف المقاصد في العديد من المناسبات التي يتعرض فيها للمباحث المتعلقة بمقاصد التشريع.

(١) الفكر الأصولي، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، ص ٣١٧، جدة، دار الشروق، ط ٢٠١٩٨٤.

شفاء الغليل، ص ٦٦.

(٢) شفاء الغليل، الغزالى، ص ١٥٩. مطبعة الإرشاد، بغداد، ت: أحمد الكبيسي، ١٩٧١.

(٣) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الريسوبي، ص ٣٧.

(٤) عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، الفكر الأصولي، ص ٣٢٣، جدة، دار الشروق، ١٩٨٤.

ومن هذه التمييزات تمييزه بين الأصول المقاصدية المستقرة من عموم النصوص الشرعية وبين المقاصد الخاصة أو الجزئية المتعلقة بأفراد الأحكام المنصوصة التي تضمنت أيضاً النص على مقاصدها التشريعية الخاصة^(١). كذلك تمييزه بين المقاصد الدنيوية والدينية^(٢)، الذي ذكره في الشفاء ولم يتعرض له في المستصنف ر بما لإحساسه بعدم فائدة هذا التقسيم في إدراك المقاصد أو في تفعيلها في مجال الاجتهاد.

أما التقسيم الذي اشتهر به الإمام الغزالى للمقاصد فهو تقسيمها على المراتب الثلاثة (الضروريات، وال حاجيات، والتحسينيات)، والتمييز بين هذه المراتب ومكملاتها.

ويتميز الغزالى أيضاً عمن سبقه بالربط بين هذه المراتب ودرجة ظهور المناسبات في الأحكام المتعلقة بكل مرتبة (فهو يجعل المناسبات التي تقع في المرتبة الأخيرة من أضعف درجات المناسبات، وأقواها ما كان في موقع الضرورة ثم ما كان في موقع الحاجة وجعل من خواص المرتبة الأخيرة أنها تغلب الخيالية الإقناعية، ولذلك قسم المناسب إلى حقيقى عقلى وإلى خيالى إقناعى، وقصد بالحقيقى العقلى ما وقع في رتبة الضرورة أو الحاجة، لأنه لا يزال يزداد وضوحاً بالبحث والسبير ويترقى بمزيد التأمل إلى شكل العقليات)^(٣).

ولعل ارتباط هذا التقسيم بالإمام الغزالى دون غيره من العلماء الذين لمحوا له يعود إلى الصفة التي جاء بها عند الغزالى فقد (جاء على درجة كبيرة من الوضوح والاستقرار، مع إبرازه لما بين المراتب الثلاث من تفاضل وتكامل، وإعطائه الأمثلة الكافية لكل مرتبة، ولمكملات كل مرتبة من المراتب الثلاث وهو ما تفتقر إليه تصنيفات السابقين من العلماء)^(٤). وسيتضح هذا القدر من الوضوح عند دراستنا لضوابط الأداء التشريعى للمقاصد في الفصل الثاني من هذا الباب.

(١) شفاء الغليل، الغزالى، ص ٦٦.

(٢) المرجع نفسه ٥١.

(٣) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف حامد العالم، ص ١٥٨.

(٤) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطئي، الريسوبي، ص ٤٠.

الفرع الثالث: حصر وتصنيف المقاصد عند الأمدي (ت ٦٣١ هـ)

لقد سبقت الإشارة إلى أن الأمدي رحمة الله أظهر اهتمام خاصاً بقضية حصر مقاصد التشريع الضرورية في الخمس المعروفة وانتصب للدفاع عن هذا الحصر الذي لا تخفي مدى أهمية التثبت منه في التوظيفات التشريعية للمقاصد مهما كانت بسيطة، وقد تجلت هذه التوظيفات عند الأمدي في إعماله المقاصد في الترجيحات إلى صفة العلة فترجح العلة العائدة إلى حفظ مقصد عال على العلة الراجعة إلى مقصد أقل رتبة من السابق، ومثال ذلك كأن يكون (مقصود إحدى العلتين حفظ أصل الدين، ومقصود الأخرى ما سواه من المقاصد الضرورية، فما مقصوده حفظ أصل الدين يكون أولى نظراً إلى مقصوده وثمرته من نيل السعادة الأبدية إلى جوار رب العالمين، وما سواه من حفظ الأنفس والعقل والمال، فإنما كان مقصوداً من أجله على ما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ لِجَنَّ وَالإِنْسَانَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(١)، ولقد استطر في محاورة الشبه التي قد تعترض ترجيحاته هذه بشكل ملفت للانتباه^(٢).

كما أن الأمدي قدم رصداً دقيقاً للعلاقات القائمة بين المقاصد المعروفة (الدين، النفس، المال، العقل، النسل) محدداً من بينها ما يمكن تسميته (المقصد الأعظم للتشريع) - بلغة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور - بتحديد التابع من المتبع منها فهو يرى أن حفظ النفس والنسل والعقل والمال هي مجرد مقاصد تابعة لحفظ مقصود أصلي هو حفظ الدين، كما أن حفظ مقصد النسب والمال والعقل تابعة لحفظ النفس، والعقل والمال تابع للنسل، والمال تابع للعقل^(٤)، ولقد أيد بعض الباحثين المعاصرين الأمدي في بعض اختياراته^(٥).

وأمام هذه الإضافات الواضحة للأمدي خاصة تفعيل المقاصد في الترجيح

(١) الذاريات، الآية: ٥٦.

(٢) الإحکام في أصول الأحكام، الإحکام، ٤/٢٧٨.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) المرجع نفسه.

(٥) نحو تفعيل المقاصد، جمال الدين عطية، ص ٤٠.

بين وجوه الاستدلال، فإن بعض الباحثين المعاصرین لم يقدر ذلك^(١).

الفرع الرابع: حصر وتصنيف المقاصد عند العز بن عبد السلام (٦٠٠هـ)

إن مساقمة العز بن عبد السلام في بناء المقاصد تعتبر متميزة بالنسبة للمرحلة التي جاءت فيها، وقد كانت له الكثير من الامتدادات التي تفرد بها كما أشار إلى ذلك بعض الباحثين^(٢) ومن بين ما تفرد به العز بن عبد السلام ولم يذكره المهتمين بذلك نظره الخاص للشروط والأركان في التصرفات المشروعة ووظيفتها في حماية المقصد التشريعي من التشوهات المحتملة، حيث اعتبر (أن كل تصرف جالب لمصلحة أو دارئ لمفسدة فقد شرع الله له من الأركان والشراطط ما يحصل تلك المصالح المقصودة الجلب بشرعه، أو يدرأ المفاسد المقصودة الدرء بوضعه، فإن اشتربت التصرفات في مصالح الشراطط والأركان كانت تلك الشراطط مشروعة في جميعها وإن اختص بعض التصرفات بشيء من الشروط أو الأركان اختص ذلك التصرف بهما، وقد يشترط في أحد التصرفين ما يكون مفسداً في التصرف الآخر لتقاربهما في جلب مصالحهما ودرء مفاسدهما)^(٣)، فربط وجود الشروط والأركان أو غيابها وطبيعتها في التصرفات الشرعية بالمقاصد من هذه التصرفات على هذا النسق من التعليل لم أجده عند من سبق العز بن عبد السلام في النظر إلى مقاصد التصرفات الشرعية، كما أن كتابه (شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال)^(٤) كان محاولة فريدة في تخريج المقاصد

(١) ذكر محمد حسن جابر أن الأمدي (لم يؤثر عنه أنه أتى بشيء جديد سوى الإعادة لمقولات من سبقوه) انظر المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، ص ١٦٨.

(٢) نظرية المقاصد عند الشاطبي، الريسوبي، ص ٤٣. نظرية المقاصد عند ابن عاشور، الحسني، ص ٥٢.

(٣) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، ١٢٩/٢، بيروت، دار المعرفة، د. ن، د. ت..

ويمثل العز لنظره هذا بالبيع والإجارة ونحوها فيشترط فيها القدرة على التسليم وانتفاء الأغوار السهلة الاجتناب ولا يشترط ذلك في القراض والمساقات والمزارعة والجعالة والإجارة لأن اشتراط تلك الأوصاف في هذه العقود يفوت المقصود منها.

(٤) شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، العز بن عبد السلام، ص ٢٥٢ =

على النصوص الشرعية بدقة متناهية وتفريع متشعب لأبسط المقاصد في أبسط التصرفات.

كما أن كتاب العز (قواعد الأحكام في مصالح الأنام) قد سار (فيه شاؤوا بعيداً في ضبط المصلحة الشرعية محللاً قواعدها الكلية وثوابتها ومتغيراتها، مستندًا في كل ذلك على القول بتوافق الشريعة والطبيعة في وجوب جلب المصالح ودرء المفاسد)^(١) وهو بهذا الطرح يحاول الخروج من دائرة الجزئيات والمفردات الفقهية التي كانت لصيقة بمن سبقه في التأصيل للمقاصد^(٢).

والمستقر لفتاوي هذا الفقيه يدرك مدى ارتباط فقهه بواقع الناس من خلال رصده للأحكام الشرعية لكل ما ينزل بحياة الناس مهما كان غريباً، كما في بحثه حكم (التعامل في سوق أجبر ملاكها على بيعها)^(٣) أو بحثه حكم (البس الثياب الموسعة الأكمام والعمائم المكبرة)^(٤).

أما في قضية حصر وتصنيف المقاصد فالملاحظ فإن اهتمام العز بذلك كان في محلين:

الأول: تخريجاته للكثير من المقاصد التشريعية على التقسيمات المتداولة عند العلماء السابقين، والمقصود بهذه التقسيمات المراتب الثلاث (الضروريات، وال حاجيات والتحسينيات)، وتظهر أهمية هذه التخريجات أمام قلة الأمثلة المساقة كشاهد لهذه المراتب أو بالأحرى تكررها في التصنيفات السابقة، وكمثال على ذلك ما ساقه في مقام تبرير أحكام أموال المصالح العامة يقول (اعلم أن الله قسم أموال المصالح العامة على قدر الحاجات والضروريات، وقسم الغنائم أيضاً على

= ت: أياض خالد الطباع، بيروت، دار الفكر المعاصر، ط٢، ١٩٩٦م.

(١) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، عبد المجيد الصغير، ص ٣٥٠.

(٢) سلسلة حوارات القرن الجديد (مقاصد الشريعة)، حوار مع طه جار العلواني، ص ٨٤.

(٣) فتاوى شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام، ت: محمد جمعة كردي، ص ٣٥٠، بيروت، مؤسسة الرسالة ط١، ١٩٩٦م.

(٤) المرجع نفسه.

قدر الحاجات، فجعل للراجل سهماً واحداً لأن له حاجة واحدة، وجعل للفارس ثلاثة أسمهم، لأن له ثلاثة حاجات حاجة لنفسه وحاجة للفرس وحاجة لسائس فرسه وكذلك مواريث البنين والبنات والأخوة والأخوات^(١)، وبهذه التخريجات الكثيرة التي يمكن رصدها لقارئ كتبه اعتبر أحد الباحثين إضافة العز منعطفاً مهماً في تحويل الفقه من جموده على المدونات والمختصرات وتخريجات علماء المذاهب إلى مرنة نصوص الشريعة واحتواها إلى ظروف المكلفين وأحوالهم^(٢).

الثاني: إضافته تقسيمات جديدة للمقاصد حتى وإن جاءت تحت عنوان المصلحة، وقد أكثر من هذه التقسيمات بطريقة عجيبة تؤكد أنه لا يرمي إلى توظيفها في مجال الاجتهاد بل إن أداؤها هو أداء تبريري لأحكام الشريعة، ومن بين هذه التقسيمات، قوله (تنقسم المصالح والمفاسد إلى نفيس وحسيس ودقيق وجل وكثير وقل وجلي وخفي، وأجل آخروي، وعاجل دنيوي، والدنيوي ينقسم إلى متوقع وواقع ومختلف فيه ومتفق عليه)^(٣).

الفرع الخامس: حصر وتصنيف المقاصد عند الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ)

لعل الذي جعل مواقف الإمام الشاطبي تميز عن غيرها من البحوث المقاصدية التي سبقتها هو كونها تمثل التحول الجذري في وجهة البحث المقاصدي تبعاً للتحول الجذري في دوافعه وأهدافه، (وهي لجدتها نجحت في فرض رهبتها على الحركة العلمية لقرون، ونکاد نجزم أن سطوطتها لم تغادر عقول مختلف الأجيال المتعاقبة إلى اليوم)^(٤)، مما سبقها من بحوث كان يهدف بالبحث في المقاصد إلى إضفاء طابع الحكمة والتقصيد على أحكام الشريعة، لذلك فلا نتصور من هذه البحوث نتائج خارج المستوى الذي تموّقت فيه إلا في بعض الاستثناءات النادرة التي لا ترقى لأن تكون اتجاهها عاماً كما هو الحال في

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ١٦٢/٢.

(٢) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، عبد المجيد الصغير، ص ٣٥٠.

(٣) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، ٤٩/١.

(٤) المقاصد الكلية والاجتهد المعاصر، حسن محمد جابر، ص ١٢.

محاولة الإمام الأدمي، أما الإمام الشاطبي فإنه يهدف بالبحث في مقاصد الشريعة إلى تأهيلها لأداء وظيفة تشريعية خاصة يعطي فيها للمقصد التشريعي دلالة معينة بضوابط معينة، وقد حاول أن يوضح بعض ملامح هذا الأداء كما تصوره كلما أسعفته العبارة للغموض المحدث الذي يحتفظ بهذا المدخل لذلك فإنه في كثير من المواضع (يجعل القارئ ينتقل في الفهم من الكلمة إلى جارتها ثم منها إلى التي تليها ، كأنه يمشي على أسنان المشط) لأن تحت كل كلمة معنى يشير إليه وغرضًا يعود في سياقه عليه^(١) ، وتتأكد هذه الفرضية بكون الإمام الشاطبي - لأول مرة في تاريخ الفكر الأصولي - يضيف إلى شروط الاجتهد شرط (فهم مقاصد الشريعة على كمالها)^(٢) ، وليس في إضافة هذا الشرط إلا الإضافة الضمنية لدلالة المقصود التشريعي ضمن دلالات الأدلة المتعلقة بمحال الاجتهد بالضوابط والمحاذير الخاصة بهذه الدلالة التي يعد العلم بها داخلاً في مسمى كمال (فهم مقاصد الشريعة) ، وتتأكد هذه الفرضية بنصه على أن من أسباب الخطأ في الاجتهد (الغفلة عن اعتبار مقاصد الشارع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه^(٣)) المجتهد ، وبهذه الخلفية فإنه يفترض في تقسيمات الشاطبي للمقاصد ورتبتها حضور عنصري (الشمول والحصر) و(الدقة والوضوح) المناسبين للوظيفة التشريعية التي تراد للمقاصد في محال الاجتهد ، هذه الوظيفة التي يتوقف نجاحها على مدى الوصول إلى تقسيمات نوعية متضمنة للعناصر السابقة ، ومع كل هذا الجهد الذي تحمله الشاطبي في رسم الأداء التشريعي للمقاصد ، فإن ابن عاشور المقاصدي المعاصر لم ينفي صفة الغفلة عن هذا الجهد واعتبر أن الشاطبي (تطرح في مسائله إلى تطويلات وخلط ، غفل عن مهمات من المقاصد بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود)^(٤) ، ولا شك أن الغرض المقصود من

(١) مدخل تحقيق المواقفات ، عبد الله دراز / ١٢ .

(٢) المواقفات ، ٤١ / ٥ .

(٣) نفسه ، ١٣٥ / ٥ .

(٤) مقاصد الشريعة ، ابن عاشور ، ص ١٧٤ ، ومع ذلك فإن ابن عاشور اعتبر جهده في المقاصد مبني على جهد الشاطبي في ذلك ، قال رحمة الله : (فأنا أقتفي آثاره ، ولا أحمل مهماته ، ولكن لا أقصد نقله ولا اختصاره) انظر مقاصد الشريعة ، ص ١٧٤ .

البحث في مقاصد الشريعة الذي عناه ابن عاشور هو تصوره الشخصي كباحث لطبيعة الأداء التشريعي للمقصود هنا التصور الذي تتحكم فيه عناصر المرحلة التاريخية التي وجد فيها ابن عاشور نفسه، فلا نقيم محاولة الإمام الشاطبي في رسم الأداء التشريعي للمقصود معزولة عن سياقها العلمي المرتبط بسياقها التاريخي الذي يوجه هدف الشاطبي من جهده في المقاصد.

أولاً: طبيعة تقسيم الشاطبي

قسم الشاطبي المقاصد إلى قسمين^(١): (قصد الشارع) و(قصد المكلف)، واضح أن هذا التقسيم كان بالنظر إلى طرفي التشريع وهما المصدر التشريعي (المكلف)، والمحل التطبيقي (المكلف)، وهذا التقسيم بشموليته الواسعة يدل على الرغبة القوية عند الشاطبي في الإحاطة بأطراف المقاصد في التشريع باعتبارها عنصر ملتبس يختلف عن نصوص التشريع، سواء كانت هذه المقاصد خاصة بواضع الشريعة، أو خاصة بالمكلف الذي وضع لها الشريعة عند التزامه بها وانصياعه لأحكامها، وهو ما يدعو الشاطبي لاحقاً للتبني على ضرورة تطابق مقاصد المكلف في الالتزام بأحكام التشريع مع مقاصد الشارع من وضع التشريع.

و (قصد الشارع) يتتنوع عند الشاطبي إلى أربعة قصود^(٢) مختلفة تمثل حضراً لوجوه الإرادة التشريعية ومظاهر تجلياتها، وهذه الأنواع هي:

النوع الأول: قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء

إن مراد الشاطبي بهذا القسم المراتب الثلاث (الضروريات، وال حاجيات، والتحسينيات)^(٣)، التي نص على معانيها جمهور الأصوليين السابقين كالجويني (ت ٤٧٨هـ) والغزالى (ت ٥٥٠هـ)، كل حسب طريقته، وتتميز إضافة الإمام

(١) الموافقات، ٢/٧.

(٢) المرجع نفسه، ٢/٨.

(٣) المرجع نفسه، ٢/١٧.

الشاطبي في جواهر هذه المراتب في الرصد الدقيق للعلاقات التي تربط بين هذه المراتب وتدرجاتها المتناهية في الدقة سواء في علاقة هذه المراتب مع بعضها البعض أو في علاقاتها مع مكملاتها، وكما أن المعمول في إثبات هذه المراتب هو الاستقراء، كذلك فإن إثبات هذه العلاقات كان بالاستقراء أيضاً، وهو ما مكن الإمام الشاطبي من الظفر بحقيقة متميزة من القواعد المقاصدية التي تنظم علاقة هذه المراتب فيما بينها أو بين مكملاتها خاصة في مجال التقاطع الممكنته ^(١) بينها.

النوع الثاني: قصده في وضع الشريعة للإفهام

والمقصود بهذا القسم الاعتبارات التي راعاها الشارع الحكيم في وضع الشريعة بالنسبة للمخاطبين بها، وهذه الاعتبارات تحصر عند الإمام الشاطبي في اعتبارين ^(٢) هما: (اللسان العربي) و(أممية المجتمع العربي)، ولم يستسغ الأستاذ الريسوني جعل الشاطبي لهذين القسمين من مقاصد الشريعة واعتبر أن المكان غير مناسب للحديث عنهما لأجنبيةهما عن مبحث تقسيم مقاصد التشريع ^(٣)، والحقيقة أن ذكر الشاطبي لهذين العنصرين في هذا محل بالذات من الشواهد التي تدل على وعيه القائم بأطراف المقاصد وسعيه الحثيث لإقامة الحدود الحاسرة لها ذلك أن أي تشريع يتكون من عناصر ثلاثة هي: (المادة التشريعية)، (واللسان المعبّر به عن هذه المادة)، و(المجتمع المخاطب بهذه المادة)، فكما أن للشارع الحكيم قصد في صفة المادة التشريعية، له أيضاً قصد في صفة اللسان الذي يعبر به عن هذه المادة التشريعية، وله أيضاً قصد في صفة المجتمع الذي يخاطب بهذه الشريعة ابتداء.

(١) انظر هذه الأنواع مفصلة في كل مسألة من مسائل هذا النوع من المقاصد، المواقفات ٢/١٧ وما يليها، وقد جمع بعض الباحثين المعاصرین نصوص هذه القواعد مستقلة، كما فعل الريسوني، انظر نظرية المقاصد عند الشاطبي ص ٣١٩.

(٢) المواقفات، ٢/١٠١ وما يليها.

(٣) نظرية المقاصد عند الشاطبي، الريسوني، ص ١٢٩.

النوع الثالث: قصد الشارع في وضع الشريعة للتکالیف بمقتضاه

وفي هذا النوع تناول الإمام الشاطبي المقاصد الخاصة للشارع الحكيم في التکالیف الشرعية ببيان مدى قصد الشارع للوازム التکالیف المقتربة بها عادة کالمشقة، وقد أسف بحثه في هذا النوع من المقاصد بحصيلة نادرة من القواعد المقاصدية يمكن توظيفها في مجال الاجتهاد^(۱).

النوع الرابع: قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة

وفي هذا القسم وضع الشاطبي الحدود الفاصلة بين الانقياد للتشريع الإسلامي وبين الانقياد للأهواء الخاصة بالمكلف، ورصد التدخلات التي يمكن أن تقع بين هاتين الوجهتين من الانقياد^(۲).

وتحت هذا النوع قسم الإمام الشاطبي المقاصد التشريعية بمدى اعتبار حظوظ المكلف فيها إلى^(۳):

المقاصد الأصلية: وهي ما لاحظ فيها للمكلف، وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة، وإنما اعتبر الشاطبي أنه لاحظ فيها للمكلف (لكونه ملزم رضي بذلك أو لم يرض، بل إنه إذا فرط فيها بحجر عليه ويكره على حفظها ويعاقب على تضييعها في الدنيا والآخرة، وعلى هذا فإن حفظ الضروريات لا يرجع فيه إلى رغبة المكلف و اختياره وميله)^(۴).

المقاصد التابعة: وهي التي روعي فيها حظ المكلف فمن جهتها ينال مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات، والاستمتاع بالمباحات وسد الخلات كما يقول الإمام الشاطبي.

ولقد حدد الإمام الشاطبي العلاقات التي تحكم هذين النوعين من المقاصد بشكل واضح ودقيق.

(۱) المواقفات، ۲/۱۷۳ وما يليها.

(۲) المرجع نفسه، ۲/۲۸۹.

(۳) المرجع نفسه، ۲/۳۰۰.

(۴) الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص ۱۳۸.

القسم الثاني: مقاصد المكلف

وفي هذا القسم ناقش الإمام الشاطبي العديد من الفروع التي تدور حول مدى أهمية مطابقة قصد المكلف في مباشرة التكاليف الشرعية لقصد الشارع من التكليف وأثر ذلك في الأحكام صحة وفساداً^(١)، وهو من المباحث النادرة، والتي لا أثر لها في المصنفات القديمة.

والقواعد التي توصل إليها الإمام الشاطبي في هذا القسم تكسب الأحكام الشرعية حماية خاصة من الاستغلالات التي تسير بها في غير ما رسمت له، وسنرى أثر ذلك في الفصل الموالي من هذه الرسالة.

وبهذا التقسيم الشامل والمجمل في بعض ملامحه استطاع الشاطبي أن يقدم تصوراً كاملاً لمقاصد التشريع الإسلامي لم يسبق إليه من قبل، ولا زال الباحثون حتى يومنا هذا يولون وجوههم شطر الإمام الشاطبي كلما دعتهم الحاجة إلى البحث في مقاصد الشريعة^(٢).

ثانياً: الانتقادات الموجهة لتقسيم الشاطبي

إن جهود الشاطبي في المقاصد بلغت من الجدة والابتكار والتميز الحد الذي اعتبره البعض (صياغة جديدة محكمة الفصول واضحة البيان لعلم أصول الفقه التقليدي)^(٣)، مع أصالة منهجه في ذلك فقد (كان ينسج أجزاء ثوبه العلمي بخيط واحد هو صريح دلالة النص الديني على المقاصد مستبعداً في الوقت عينه إمكانية توظيف الفكر الإنساني في البحث عن علل كلية كامنة في الانتظام المعرفي والتشريعي العام للدين لأن العقول في نظره عاجزة عن إدراك علل الأحكام^(٤).

(١) المواقف، الشاطبي، ٣/٢٧.

(٢) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية، أحمد الطيب، ص ١٣، مجلة المسلم المعاصر، ع: ١٠٣، ٢٠٠٢م.

(٣) الشاطبي والاجتهد التشريعي المعاصر، عبد المجيد تركي، مجلة الاجتهد، بيروت، عدد ٨، صيف ١٩٩٠م.

(٤) المقاصد الكلية والاجتهد المعاصر، حسن جابر، ص ٢٠٦.

كما أن الإمام الشاطبي رغم مسيرته (للترتيب الأصولي المعروف بين المقاصد الكلية وتأكيده لأولوية مرتبة الضروريات بالنسبة للحجاجيات والتحسينيات، بل وعلى الرغم من إدراكه للبعد السياسي لمثل ذلك الترتيب، فإن تأكيده المستمر لوجوب الحفاظ على تلك العلاقة الجدلية بين تلك الأصناف الكبرى من المقاصد وحتى بينها وبين مكملاتها يجعل من الصعب إعادة ذلك الاستغلال السياسي الذي سبق لنا الوقوف على خطورته لمفهوم الضرورة)^(١) كما نبه إلى ذلك الإمام الجويني.

ولقد فسرت محاولة الشاطبي في المقاصد عدة تفسيرات معاصرة منها بأنها جاءت كمحاولة (لتخفيض حدة النظرية الصارمة لأصول الفقه)^(٢)، ورغم ما اتسم به جهد الشاطبي من فتح كبير في ميدان المقاصد، فإنه لم يسلم من الانتقاد أيضاً، فقد اعتبر بعضهم أنه (كان في مقدوره أن يكتشف منظومة أسمى وأرفع من مقاصده الخمس، التي لم تكن غير تطبيقات وتفاصيل لمقاصد أعلى منها وأشمل، غير أن الفضاء الفكري حينذاك لم يكن ليسمح بأكثر مما قدم فقهاء المقاصد على امتداد قرنين وهو أمر طبيعي وواقعي)^(٣)، فمقاصد الشاطبي في نظر بعض الباحثين المعاصرين (تبقى مجرد وسائل وكلمات وأغراض تقع كلها في طريق تلك المقاصد العليا)^(٤) التي تصنف تحتها مقاصد الشاطبي وغيره من الأصوليين.

المطلب الثاني: حصر وتصنيف المقاصد في الفكر الأصولي المعاصر استناداً إلى كون (حصر وتصنيف المقاصد في الفكر الأصولي) مرتبط

(١) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ابن الصغير، ص ٥٤٩.

(٢) الإسلام والحداثة، محمد أركون، ص ٢١ و ٢٢، بيروت، مجلة موافق، عدد ٥٩ - ٦٠، صيف خريف ١٩٨٩ م.

(٣) المقاصد الكلية والاجتihad المعاصر، حسن جابر، ص ١٢.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٣.

بالمراحل التاريخية التي يمر بها علم المقاصد، فإن المعاصرین أيضًا كانت لهم بعض التوجهات في تصنیفات المقاصد، وبالنظر لهذه التوجهات الجديدة في حصر وتصنیف المقاصد فإننا يمكن أن نفصل بينها بمدى التطور الحاصل فيها، ولعل أول محاولة بارزة في هذا الإطار محاولة الشیخ الطاهر ابن عاشور، وما تلاها من إضافات أو تلمیحات مفرقة في اتجهادات بعض الباحثین المعاصرین في مقاصد الشیعة، لذلك فإني سأخص إضافة ابن عاشور بفرع مستقل، وما تلاها من إضافات بفرع آخر، وفيما يلي هذان الفرعان:

الفرع الأول: حصر وتصنیف المقاصد عند ابن عاشور (ت ١٣٩٨هـ)

لقد لاقى كتاب ابن عاشور (مقاصد الشیعة) شهرة كبيرة تضاهي موافقات الشاطبی، ونستطيع أن نجزم بأنه يعتبر أهم نص أنتجه العقل الإسلامي في المقاصد في العصر الحديث، و يبدو أن ابن عاشور كان واعيًّا بأهمية ما أنتجه لذلك فقد علق عليه أملاً كبيراً يقول الشیخ: (هذا كتاب قصدت منه إملاء مباحث جليلة من مقاصد الشیعة الإسلامية والتتمثل لها والاحتجاج لإثباتها لتكون نبراساً للمتفقهین في الدين ومرجحاً بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار، وتوسلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار ودرية لأتباعهم على الإنصال في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطابير شرر الخلاف، حتى يستتب بذلك ما أردناه غير مرة من نبذ التعصب والفتیة إلى الحق)^(١)؛ في هذا النص يشير الشیخ إلى أهمية المقاصد في تقليل دائرة الخلاف ونبذ التعصب خاصة في المسائل التي طال فيها الخلاف وغاب فيها المرجع فإن المقاصد في نظره هي المؤهلة للقيام بذلك الدور، فتصبح أدلة الأحكام بعد ذلك متصفة بالقطع (يدعن إليها المکابر ويهدى بها المشبه عليه كما ينتهي أهل العلوم العقلية في حجاجهم المنطقی والفلسفی إلى الأدلة الضروریات)^(٢)، وواضح أن ابن عاشور كان يهدف إلى تحقيق أصول جامعة لكلیات الإسلام، لم يتحققها البحث

(١) مقاصد الشیعة، ابن عاشور، ص ١٦٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٦٦.

الأصولي كما ينبغي فقد لاحظ أن المفسرين للنص القرآني أيضاً (انصرفوا عن الاشتغال بانتزاع كليات التشريع إلا في مواضع قليلة)^(١)، وهذه الكليات ليست ما درج على تسميتها بعض الأصوليين بالكليات أو الضروريات الخمسة المعروفة، فهذه وإن كانت تعد عنده مفاهيم أساسية في بناء تلك الأصول الجامحة فإنها ليست كافية بذاتها لتضبط عملية الاجتهاد، ولا تستطيع أن تجعلها مبنية على اليقين أو ما هو أقرب منه^(٢)؛ وهذا ما يوحي أن ابن عاشور له نظرية مغايرة لقضية حصر وتصنيف المقاصد في التشريع الإسلامي، خاصة وأنه كان لماحًا في الكثير من المواقف إلى ضرورة نبذ التقليد والدفع بالعلوم الشرعية إلى معرك الواقع، بل قد كان ضجرًا من حال المسلمين في علومهم وأوضاعهم الفكرية التي أصبحت كما يقول (...) فإنك لتنظر الرجل وهو ابن القرن الرابع عشر، فتحسسه في معارفه وعلمه وتفكيره من أهل القرن التاسع أو العاشر، مما هو معلول لوقوف تقدم التأليف عند الحد الذي تركه الواقفون، فرزئ الناس فائدة الانتفاع بأخلاقهم وعواوينهم ومكتشفاتهم، وسلبوا شرف النفس باعتيادهم التقليد والاستكانة بكلام الغير واعتقادهم أن ما أتى به الأقدمون هو قصاري ما تصل قدر البشر فهم إذاً عالة عليهم في العلم والعبارة والصورة والاختيار أيضاً^(٣).

وبهذه الملامة من شخصية ابن عاشور العلمية وعلى ضوء هذه الغاية المصرح بها من البحث في مقاصد التشريع يمكن أن يكون التعامل مع تقسيمات ابن عاشور للمقاصد وتحديد خلفياتها، وهي على هذا النحو:

١ - تقسيم المقاصد باعتبار الثبوت: قسمها إلى قطعية وظنية.

ومثال المقاصد القطعية ما يؤخذ من متكرر القرآن الكريم، مثل قصد

(١) تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، ١/١٣، تونس، دار بوسالمة للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م.

(٢) الميساوي، مقدمة تحقيق مقاصد الشريعة للشيخ الطاهر بن عاشور، ص ٩٠.

(٣) أليس الصبح بقريب، ابن عاشور، ص ١٦١ تونس، الشركة التونسية لفنون الرسم، ١٩٨٨م.

الشارع للتيسير على الناس^(١)، قال تعالى: «يُرِيدُ اللَّهُ يَكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ يَكُمُ الْعُسْرَ»^(٢)، ويضم له قوله تعالى: «وَمَا جَعَلَ عَيْنَكُمْ فِي الَّذِينَ مِنْ حَرَجٍ»^(٣)، قوله: «رَبَّنَا وَلَا تَعْمِلْ عَيْنَنَا إِاصْرًا كَمَا حَمَلْتُمْ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا»^(٤)، قوله: «رَبَّنَا وَلَا تُحَكِّمْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ»^(٥)، قوله: «عَلَمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَابُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ»^(٦)، قوله: «يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُعَفِّ فَعَنْكُمْ»^(٧)، ويضم إلى ذلك السنن القولية والفعلية التي تدل على قصد اليسر والتخفيف عن الناس، وهذا النوع من المقاصد في نظر ابن عاشور هو ما يجب أن يتوجه له جهد الفقيه ليتحرر له (ثلاثة من المقاصد القطعية)^(٨) التي تحكم في الخلاف الفقهي.

أما المقاصد الظنية فهي المحصلة باستقراء محدود لبعض تصرفات الشريعة وعلى الباحث في إثبات مقصد شرعي أن يطيل التأمل ويجيد التثبت وبهمل الظنون الضعيفة^(٩)، ونلاحظ أن ابن عاشور رحمه الله لم يذكر المقاصد القطعية والظنية التي تثبت بغير الاستقراء كما في المقاصد الثابتة بدلالة النصوص القطعية والظنية. كما أن ابن عاشور رحمه الله لم يؤكد على التوظيف الفقهي للتفاضل بين المقاصد القطعية والظنية.

٢ - تقسيم المقاصد باعتبار العموم:

قسم ابن عاشور المقاصد بهذا الاعتبار إلى ثلاثة مراتب (المقصود العامة، والمقصد العام من التشريع، والمقصود الخاصة) وابن عاشور هنا غير مسبوق في

(١) مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص ٢٣٥.

(٢) البقرة، الآية: ١٨٥.

(٣) الحج، الآية: ٧٨.

(٤) البقرة، الآية: ٢٨٦.

(٥) البقرة، الآية: ٢٨٦.

(٦) البقرة، الآية: ١٨٧.

(٧) النساء، الآية: ٢٨.

(٨) مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ٢٣٢.

(٩) المرجع نفسه، ٢٣١.

انتزاع المقصد العام من التشريع وربطه بالاجتماع الإنساني باستقراره من أفراد المقاصد العامة وقد نص على أن هذا المقصد العام من التشريع هو ما تعيشه بقية أفراد المقاصد العامة وقد عبر عنه بانحصاره في (حفظ نظام العالم واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو الإنسان)^(١)، وصلاح الإنسان جنس يشمل كل صور الصلاح التي قد يتصرف بها الإنسان في كل حال من أحواله فهو صلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمانية المتراقبة بينها بعلاقات التأثير والتاثير، إذ أحكام التشريع الإسلامي هي (مراد الله من نهاية صلاح البشر)^(٢).

وقد فرق ابن عاشور بالنسبة للأوصاف المشتركة في الأحكام المتماثلة: (فإن كانت تلك الأوصاف فرعية سميّناها عللاً مثل الإسکار، وإن كانت كليات سميّناها مقاصد قريبة، وإن كانت كليات عالية سميّناها مقاصد عالية، وهي نوعان مصلحة وفسدة)^(٣)، وتصنيف ابن عاشور للمقاصد المتدرج (المقاصد العالية، المقاصد القريبة، العلل) من شأنه إحداث تغيير طفيف في منهجية الاستدلال القياسية في علم الأصول^(٤)، فبدلاً من الاقتصار على الاستدلال كما قال ابن عاشور: (بالفاظ الشريعة وما يؤول إليها من أفعال الشارع وسكته والإجماع على أن تلك الأقوال تفيد أحکاماً كلية... وقد تفيد أحکاماً جزئية وهو الغالب) بدلاً من هذه المنهجية تقاس الحالات المستجدة على الأصول المقصودة في التشريع وهي المقاصد الشرعية وهكذا (نکفي الفقيه مؤنة الانتشار في البحث على المعنى من أجنباته العالية إذ لا يعسر عليه ذلك الانتقال حينئذ فتتجلى له المراتب الثلاث انجلاء بينما)^(٥) يتضح من هذا كيف يساهم الفكر المقاصدي في تطوير آليات التشريع بتوسيع عملية الرد أو الإلتحاق في القياس (آلية المركزية)،

(١) مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص ٢٧٣.

(٢) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ابن عاشور، ص ٤١، تونس والجزائر، الشركة التونسية للتوزيع والمؤسسة الوطنية للكتاب، ط. . ، ٢ ت.

(٣) نفسه، ٣٠٥.

(٤) نظرية المقاصد عند ابن عاشور، الحسني، ص ٤٣٧.

(٥) مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص ١١٤.

فيهلاً من رد الفروع إلى الأصول المنصوصة باعتبار عللها الجزئية ترد أيضاً إلى الأصول غير المنصوصة وهي المقاصد القريبة والعلية^(١)، وهذا يتطابق مع ما دعا إليه حسن الترابي من توسيع فكرة القياس إلى ما يسمى بقياس المصالح^(٢).

كما أن ابن عاشور أضاف إلى مقاصد الشريعة (المساواة)^(٣)، و(الحرية)^(٤)، وهما من المقاصد الاجتماعية التي أهلتها الأصوليون القدماء وهو ما يؤكّد (أن البحث في مقاصد الشريعة عند ابن عاشور مرتبط بنظام الاجتماع الإسلامي الذي يرى أنه لا تجدي فيه كثيراً قواعد علم الأصول مما يجعل من الضروري البحث عن قواعد أوسع)^(٥)، وهذا بعد الاجتماعي عند ابن عاشور يفسر الكثير من مواقفه الاجتهادية في مقاصد الشريعة كما في إضافاته طابع العموم على معنى الرخصة على اعتبار (أن مجموع الأمة قد تعترى مشاق اجتماعية تجعله بحاجة إلى الرخصة)^(٦)، وهذا النوع من الرخصة لم ينل حظه من البيان عند القدماء الذين اهتموا بالرخصة فيما يخص الأفراد فقط، أما الرخص العامة فقد اكتفوا بمجرد التنبيه عليها كما هو الحال عند الجوني.

الفرع الثاني: حصر وتصنيف المقاصد عند بعض الباحثين المعاصرین.

إن التقسيم القديمة لمقاصد التشريع الإسلامي بغض النظر عن كونها حاصرة أم لا ، تنطلق من فكرة التمايز بين أجناس المقاصد وعدم كونها على درجة واحدة ، وبالنسبة لدرجات تحقّقها في الواقع فمن هذه المقاصد ما يكون حضوره في الواقع حضوراً ملحوظاً بحيث لا تتصور قيام المجتمع البشري بدونه

(١) نظرية المقاصد عند ابن عاشور، الحسني.

(٢) تجديد الفكر الإسلامي، حسن الترابي، ص ٨٣، قسّطنطينة (الجزائر)، دار البعث، ط١، د. ت.

(٣) مقاصد الشريعة، ص ٣٢٩.

(٤) المرجع نفسه، ص ٣٩٠.

(٥) مقدمة تحقيق مقاصد الشريعة، محمد الطاهر الميساوي، ص ١١٣.

(٦) مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص ٤٠٤.

ومنه ما هو أقل أهمية من ذلك بحيث إن عدم حضوره لا يؤدي إلى الفناء كما في الأول بل يؤدي إلى لحقوق المشقة والعسر بحياة الناس، ومنه ما هو أقل مرتبة من ذلك، وباستقراء أحكام الشريعة وجدوا أنها موزعة لحفظ هذه المراتب الثلاثة التي اصطلحوا على تسميتها (الضروريات، وال حاجيات، والتحسينيات)، ولقد كان جوهر هذا التقسيم مسيطرًا على كل الاجتهادات الموروثة في المسألة مع وجود بعض التفريعات لعناصر هذا التقسيم الجوهرى توحى بشعور أصحابها بقصور هذا التقسيم عن أداء حصر علمي لمقاصد التشريع مع عدم محاولة الانفلات منه أو تجاوزه بالاكتفاء بتجزئة ما أمكن من عناصره ليشمل ما تحرر لهم أيضًا أنه من مقاصد التشريع، (ويبدو أن العلماء الخائضين في هذا الموضوع كانوا على وعي واقتناع بأن هذا الترتيب الثلاثي غير كاف لتمييز رتب المصالح وإبرازها، وأن الاقتصار على الرتب الثلاث إنما هو للتيسير والتقرير، ولهذا نجدهم جعلوا مع كل مرتبة مرتبة أخرى هي مكملاتها، على غرار ما فعله المحدثون عندما قسموا الأحاديث إلى صحيح وحسن وضعيف، ثم وجدوا أن هذه المراتب لا تستوعب فجعلوا مع الصحيح لذاته الصحيح لغيره، ومع الحسن لذاته الحسن لغيره)^(١)، وأكثر هذه المراتب كان عرضة للاستدراك والإضافة مرتبة الضروريات التي تحصرها التقسيمات القديمة في الخمس المعروفة^(٢)، على اعتبار (أن حصر المقاصد في خمسة إنما هو اجتهاد من أبي حامد الغزالى استمد من عقوبات القصاص والحدود التي شرعت لحماية هذه المقاصد)^(٣)، ولقد بدأت هذه الاستدراكات مبكرة مع الفقيه ابن تيمية رحمة الله الذي توحى عبارته أنه لم يستسغ البة حصر الأصوليين المقاصد الضرورية في الخمسة دون الانتباه إلى ما عادها إذ يقول (وقوم من الخائضين في أصول الفقه وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة إذا تكلموا في المناسبة وأن ترتيب الشارع للأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة يتضمن تحصيل مصالح العباد ودفع

(١) نظرية التقرير والتغليب، أحمد الريسوبي، ص ٣٢٠.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) نحو تفعيل مقاصد الشريعة، جمال الدين عطية، ص ٩٨.

مضارهم، ورأوا أن المصلحة نوعان: أخروية، ودنوية وجعلوا الأخروية ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحكم وجعلوا الدنيوية ما تضمن حفظ الدماء والأموال والفروج والعقود والدين الظاهر وأعرضوا عن العبادات الظاهرة والباطنة من أنواع المعارف بالله تعالى وملايكته وكتبه ورسله وأحوال القلوب... وكذلك فيما شرعه من الوفاء بالعهود وصلة الرحم وحقوق المماليك والجيران وحقوق المسلمين بعضهم على بعض وغير ذلك من أنواع ما أمر به وما نهى عنه^(١).

أما الانتقادات الموجهة إلى التصنيمات السابقة فمنها ما يتجه إلى انتقاد سعة التصنيفات القديمة وقصورها عن شمول بعض معاني المقاصد التي تبقى خارج التصنيف فلا تدخل في ماهية الأصناف التي وضعوها، أو أنها تتجه بالتقدير إلى ذات الهيكل التصسيمي الذي اعتمدته القدماء، وبناء على هذا التمايز بين طبيعة الانتقادات المعاصرة لتصنيف المقاصد سيتم عرضها كما يلي:

أولاً: الانتقادات الموجهة إلى جزئيات التقسيم القديم

ومن الباحثين المعاصرين الذين حاولوا الاستدراك على التصنيفات القديمة للمقاصد الباحث أحمد الريسوبي الذي دعا إلى (إعادة النظر في حصر الضروريات في الخمسة المعروفة)، لأن هذه الضروريات أصبحت لها بحق هيبة وسلطان، فلا ينبغي أن تحرم من هذه المنزلة بعض المصالح الضرورية التي أعلى الدين شأنها، والتي لا تقل أهمية وشمولية عن بعض الضرورات الخمس، مع العلم أن هذا الحصر اجتهاد، وأن الزيادة على الخمس أمر وارد منذ القديم^(٢).

(١) الفتاوى، ابن تيمية، ٢٣٤/٣٢. هذا وينبغي التنبيه إلى أن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمة الله كانت له (عناية باللغة ولهج شديد بالكشف والبيان عن مقاصد الشريعة وإدارة الأحكام عليها، ولعله أول من أبرز المزاج بين الحكم التكليفي ومقصد الشارع، وأن الشريعة تجري أحكامها مطردة على نسق واحد وفق القياس، فلا تجمع بين المتضادين ولا تفرق بين المتماثلين)، انظر: بكر بن عبد الله أبو زيد، مقدمة تحقيق المواقفات، ١/٥.

(٢) الريسوبي، ٤٧.

كما أن الشيخ محمد الغزالى رحمة الله اعتبر أنه (لا بد من الزيادة على الأصول الخمسة...ما المانع أن أستفيد من تجارب أربعة عشر قرناً في الأمة الإسلامية ..لقد وجدت أن القرون أدت إلى نتائج مرة لفساد الحكم إذاً يمكنني أن أضيف إلى الأصول الخمسة الحرية والعدالة وخصوصاً أن عندي القرآن الكريم الذي يقول: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا إِلَيْنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾^(١) فكان العدالة هدف للنبوات كلها. قد تكون الأصول الخمسة ضوابط للقضايا الفرعية عندنا لكن لكي نضبط نظام الدولة لا بد من ضمان للحريات)^(٢).

وكذلك الدكتور يوسف القرضاوى الذى استشعر قصور التقسيم الموروثة وأعتقد أن هناك (نوعاً من) المقاصد لم يعط حقه كما ينبغي ، وهي المقاصد المتعلقة بالمجتمع ، فإذا كانت معظم المقاصد تتعلق بالفرد كحفظ دينه وعقله ونفسه وماله .. إلخ ، فأين الحرية والمساواة والعدالة وما قيمتها؟ وهذا أيضاً في حاجة إلى إعادة نظر)^(٣).

وراشد الغنوши في كتابه الحريات العامة في الدولة الإسلامية دعا إلى إضافة بعض قيم الفلسفات المعاصرة إلى مرتبة الضروريات ، مثل الحريات العامة: (حرية الرأي ، حرية العقيدة)^(٤).

(١) سورة الحديد، الآية: ٢٥.

(٢) الغزالى ، ملتقى الأولويات الشرعية ١٣ ، ١٤ ، نقلأً عن جمال الدين عطية ، نحو تفعيل المقاصد ص ٣٣.

(٣) ملتقى السنن ، ٩٠ .

(٤) لم يستنسغ هذه الإضافة الأستاذ أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان ، فعلق عليها بما يلي : (ليس صحيحاً ما بينيه الغنوشي على ما استتبطه الإمام ، فما أشار إليه الغنوشي من إدخال الحريات العامة كحرية العقيدة وحرية الرأي إنما هو من أوهامه ، والشاطبي تحدث في الضروريات عن حفظ الدين الذي اعتبره الأصوليين من مقاصد الشريعة استدلوا عليه بأن الشارع قد شرع حداً للمرتد وهو القتل فبهذا حفظ الدين في شريعة الإسلام بينما الغنوши في كتابه يدعى أن مقصد حفظ الدين هو حرية العقيدة ، أي بهتان هذا). انظر مقدمة تحقيق المواقفات ، ٤٩/١ . ولم يستنسغ أيضاً إدراجـه لحرية التعبير وحرية التفكير=

كذلك الجابري رأى (أن مصالح العباد اليوم لم تعد مقصورة على حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، بل إنها تشمل أموراً أخرى اعتقد بضرورة إدراجهما في عرض تلك المعايير كالحق في حرية التعبير والانتماء السياسي وانتخاب المحاكمين والعمل والمأكل والمشرب والملابس والتعليم والاستشفاء وغيرها من الحقوق الأساسية التي يلح عليها المواطنين في المجتمعات المعاصرة)^(١).

كذلك انتقد طه عبد الرحمن تصنيف الأصوليين للمعاهد في المراتب الثلاثة بالاعتراض على (طبيعة العناصر المندرجة في كل من الصنفين: صنف المصالح الضرورية وصنف المصالح التحسينية)^(٢).

- **المصالح الضرورية**: اعتبر ضد هذا الباحث على المعاهد الضرورية كما هي عند الأصوليين من جهة حصرها في الأجناس الخمسة (الدين والنفس والعقل والعرض والمال)، فهي في نظره أوسع من ذلك، كما اعتبر ضد عليها من جهة عدم اختصاص هذه الأجناس بالمعاهد الضرورية فقط بل هي موجودة في المراتب الأخرى الحاجيات والتحسينيات، وحاجته في ذلك أنه (لا يمكن التسلیم بانحصر الضروريات في خمسة أجناس، لأن ذلك يخل بالشروط المنطقية والمنهجية المطلوبة في التقسيم، فلا يستوفي شرط تمام الحصر، إذ لا يمنع من دخول عناصر أخرى فيه، فقد أدخل بعضهم العرض والعدل، ولا يقوم بشرط التباين فالعنصر الواحد من هذه العناصر ليس مبايناً لما عداه من العناصر الأخرى مثل حفظ النفس وحفظ العقل، كما لا يستوفي شرط التخصيص، فليس كل

= باعتبار أن الأصوليين (يجعلون العقل مقصداً ويستدلون على ذلك بتحريم المسكر والعقوبة الشرعية عليه ، بينما يذكر الشيخ راشد أن حفظ العقل يتعلق به حق الإنسان في التعليم وحرية التفكير وحرية التعبير؟. ما هذا؟ . فهو عمق في التفكير والاستبطاط ، أم هو استنتاج جار على مقتضى الهوى وليس جارياً على مقتضى العقول). انظر مقدمة تحقيق المواقفات ، ٤٨/١.

(١) تجديد المنهج في تقويم التراث ، طه عبد الرحمن ، ص ١١١.

(٢) المرجع نفسه.

عنصر من هذه العناصر أخص من الأصل المحصور الذي هو الشريعة فالدين...).^(١)

- **المصالح التحسينية**: اعتبرها أوسع مما قصره عليها الأصوليين وهو مكارم الأخلاق).^(٢)

والذي لا شك فيه أن هذه الإضافات تقوم على تاريفية التصنيفات الموروثة فقد اعتبر بعضهم أن (منهج علماء الأصول في استنباط الكليات من الجزئيات، ثم إعادة تنزيل الكليات لفهم الجزئيات - فهماً مجدداً - منهجاً مفتوحاً قابلاً للإضافة مع تجديد الوعي وتطور أساليب المعرفة وأدوات البحث خاصة في مجال قراءة النصوص).^(٣).

ثانياً: الانتقادات الموجهة إلى هيكل التقسيم القديم

ومن الباحثين المعاصرين الذين حاولوا تجاوز التقسيم التقليدي للمقاصد الباحث جمال الدين عطية^(٤) حيث توسع في بيان المقاصد من الخمسة الحالية إلى أربعة وعشرين مقاصداً موزعة على أربعة مجالات هي: مجال الفرد، ومجال الأسرة، ومجال الأمة، ومجال الإنسانية.

كما أضاف مرتبتين لتصبح المراتب خمس، وحجته في ذلك أن الحالة التي لا تتحقق فيها مواصفات الضروري، والحالة التي يزيد فيها الإسراف عن حد التحسيني لا تشملهم المراتب الثلاثة، فهما بحاجة إلى مزيد من الدراسة ليوضعا موضع الاعتبار وتحديد الأحكام الخاصة بهما المتمثلة في إعطائهما الأولوية في الإزالة باعتبار عدم مشروعيتهما^(٥) ويكتئ هذا النظر على أن هذه الزيادة في المراتب قال بها أيضاً بعض القدماء كالزرκشي^(٦) حيث ذكر أن المراتب

(١) المرجع نفسه.

(٢) المرجع السابق، ١١٢.

(٣) المقاصد الكلية للشريعة قراءة جديدة، نصر حامد أبو زيد، ص ١١٢، العربي، ع ٤٢٦، ماي ١٩٩٤.

(٤) نحو تفعيل المقاصد، جمال الدين عطية، ص ١٣٩.

(٥) المرجع نفسه .٥٥

(٦) المنشور في القواعد، بدر الدين الزركشي، ص ٧٠/٢، ت: محمد حسنين إسماعيل، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.

(ضرورة، وحاجة، ومنفعة، وزينة، وفضول)، وقد شرح السيوطي هذه المراتب على هذا النحو^(١):

الضرورة: أن يبلغ الإنسان حداً بحيث إذا لم يتناول الممنوع هلك أو قارب، وهذا يبيح تناول الحرام.

الحاجة: الجائع الذي لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير أنه يكون في جهد ومشقة، وهذا لا يبيح الحرام، لكنه يبيح الفطر في الصوم (هذه مرتبة الضروري في التقسيم الثلاثي).

المنفعة: كالذى يشتهى خبز البر ولحم الغنم والطعام الدسم (وهذه مرتبة الحاجي في التقسيم الثلاثي).

الزينة: كالمشتاهي الحلوي أو السكر والثوب المنسوج من حرير وكتان (وهذه مرتبة التحسينيات في التقسيم الثلاثي).

الفضول: التوسع في أكل الحرام والشبهة.

الفرع الثالث: تقويم إضافات المعاصرین في تصنيف المقاصد

إن إضافة بعض المعاصرین لبعض الكليات على الكليات الخمسة خاصة ما يتعلق منها بالجانب الاجتماعي (الحريات العامة وغيرها من الحقوق الاجتماعية) لا يمكن التسلیم بصحته لاعتبارين:

الأول: أن اعتبار حصر الأصوليين لتلك المقاصد في الخمسة المعروفة هو النص على العقوبة المتعينة فيها (فالذين بقتل الكفار، والنفس بالقصاص، والعقل بحد المسكر والنسل بحد الزنى والمال بحد السارق والمحارب أي قاطع الطريق نظراً إلى قوله تعالى فيهم: ﴿أَلَّاَنِ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾^(٢)) فلا يصح الإضافة عليها إلا بهذا الاعتبار وهو النص على العقوبة المشددة.

(١) الأشباء والنظائر، السيوطي، ٦١.

(٢) المائدة، الآية: ٣٣.

(٣) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، ص ٣٢٢.

الثاني: أن هذه الأصول الخمسة تتسع لما يراد إضافته لها بالاستقلال، إذ هذه الأصول مركبة ثابتة تتسع لكل جديد في الحياة البشرية، ومن هنا صح للسابقين من الأصوليين الجزم بأن (تحريم تقويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق)^(١) كما ذكر ذلك الغزالى.

حتى فروع القانون الوضعي المعاصر باعتبارها توأكib آخر تطورات المجتمع البشري وتشريع لأرقى مظاهر اجتماعه تحتويها تلك الكليات ولا يحتاج حال تصنيفها على تلك الكليات إلى خلق كلية جديدة، إذ مسؤولية الإنسان عن تصرفه في جميع وجوده نشاطه الحيوى مقررة بنصوص قاطعة، كما في قوله تعالى: ﴿كُلُّ أَمْرٍ يُمَا كَسَبَ رَهِين﴾^(٢)، (غير أن التشريع الإسلامى - فيما يبدو - قد أولى عنايته أداء الواجبات قبل تقريره منح الحقوق والحرىيات، اهتماماً بشأن الواجب والتکليف ذهاباً منه إلى أن في النهوض بهذه الواجبات على وجهها الأكمل ضماناً كافياً لصيانة الحقوق والحرىيات نفسها أن يبغى عليها أو تهدى أو يساء استعمالها)^(٣) فالحرىيات وقيم العدل والمساواة وغيرها مما يقتضيه صلاح الاجتماع الإنساني تندرج تحت كلي النفس أو الكليات القريبة منه كالعقل بصورة آلية، إذ الاختلال في هذه القيم الإنسانية يفضي بتلقائية بالغة إلى الفتنة والاضطرابات التي يتربى عنها هلاك النفوس وتاريخ البشرية وحاضرها شاهد على ذلك.

وإذا تعين أن تلك الكليات الخمس ثابتة بالنظر إلى العقوبة المرتبة عليها كما صرخ بذلك الأصوليون^(٤) فلا وجه للإضافة إليها بهذا الاعتبار.

(١) المستصنfi، ٤١٧/١.

(٢) الطور، الآية: ٢١.

(٣) خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، فتحي الدينى، ص ٣٩١، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٩٨٧ م.

(٤) شرح العضد مع مختصر ابن الحاجب، ٣٢١. البحر المحيط، ٢٠٩/٥، المحصول مع شرح نفائس الأصول، الرازي، ٤/١٦٦، المواقف، الشاطبي، ٤/٣٤٧.

كما أن إضافة القيم الاجتماعية المعاصرة (الحرية، العدالة، المساواة) يوحي بأن الأصوليين لم يعرفوا الاجتماع الإنساني سابقاً ولم يقدروا قيمة انتظامه في تحقيق مقاصد الشريعة. أو لم يكن الأصوليين الذين نظروا للكليات التشريع الإسلامية أكثر الناس اصطداماً بمشكلات الاجتماع الإنساني؟ إن التاريخ يثبت أن تقديرهم لتلك المشكلات لا يقل عن تقدير المعاصرين لهذه المشكلات كما يثبت أن بعضهم كان ضحية لهذه المشكلات خاصة في علاقتهم بالسلطة السياسية آنذاك، وكتاب الجنوبي - من أقدم الأصوليين البارزين - (غياث الأمم في التياث الظلم)^(١) شاهد على مدى وعي الأصوليين بمشكلات الاجتماع الإنساني ومدى قصد الشريعة في المحافظة على هذا الاجتماع.

أما الانتقادات التي تعرضت لجوهر التقسيم القديم لمقاصد التشريع فهي مجرد تفريع لتلك المراتب حسب ما تقتضيه طبيعة العصر مما هو ضروري أو حاجي أو تحسيني.

ولا شك أن اجتهاد الباحث جمال الدين عطيه جاء متساوياً في أهدافه مع الإشكال المنطقي الذي ينبغي أن يعالجـه البحث المقاuchiـي المعاصر وفق معيار التدرج الإشكالي في البحث العلمي بمحاـولة بـسطـه وتوسيـعـه لـتصـنيـفاتـ المـقاuchiـاتـ وـمنـ ثـمـ تـحـقـيقـ فـاعـلـيـةـ المـيزـانـ التـراـتيـبـ لـأـصـنـافـ المـقاuchiـاتـ بـسـعـتـهـ الطـوارـئـ الجـديـدةـ عـنـ عـناـصـرـ التـرـتـيبـ التـشـريـعيـ لـأـصـنـافـ المـقاuchiـاتـ كـمـاـ وـصـلـنـاـ عـنـ السـابـقـينـ وجـهـودـاـ كـهـذـهـ يـمـكـنـهـاـ أـنـ تـحـقـقـ كـشـفـوـاـ جـديـدةـ فـيـ دـفـائـقـ الشـبـكـةـ المـقاuchiـيـةـ لـلـتشـريـعـ الإـسـلامـيـ التـيـ تـنـصـحـ فـيـهاـ المـقاuchiـاتـ الـخـاصـةـ وـالـجـزـئـيـةـ مـنـ كـلـ التـصـرـفـاتـ الشـرـعـيـةـ،ـ وـتـتـحـدـدـ مـوـاقـعـهـاـ ضـمـنـ المـقاuchiـاتـ الـعـامـةـ وـالـكـلـيـةـ لـيـتـضـعـ الـأـدـاءـ التـشـريـعيـ لـلـمـقـصـدـ وـلـأـوـصـافـهـ مـنـ عـمـومـ أوـ خـصـوصـ أوـ إـطـلاـقـ أوـ تـقـيـيدـ...ـ إـلـىـ غـيرـ ذـلـكـ مـنـ الـعـلـاقـاتـ التـيـ تـقـومـ بـيـنـ المـقاuchiـاتـ الشـرـعـيـةـ مـنـ الـأـحـکـامـ وـالـتـيـ تـشـبـهـ تـاماـ الـعـلـاقـاتـ الـقـائـمةـ

(١) فـهـذـاـ الـكـتـابـ تـعـرـضـ فـيـهـ الإـمامـ الجنـوـبـيـ إـلـىـ الـكـثـيرـ مـنـ مشـكـلـاتـ الـاجـتمـاعـ الـإـنسـانـيـ خـاصـةـ فـيـماـ يـتـعـلـقـ باـسـتـبـادـ السـلـطـةـ السـيـاسـيـةـ وـفيـ استـغـالـلـهـاـ الطـبـيـعـةـ الـظـنـيـةـ لـبعـضـ مـصـادـرـ الـأـحـکـامـ فـيـ الـجـنـاحـيـةـ عـلـىـ حـقـوقـ النـاسـ وـقـدـ رـبـطـ كـلـ هـذـهـ الـانـحرـافـاتـ بـمـوـاقـعـ الـشـرـعـ مـنـ ذـلـكـ. انـظـرـ غـيـاثـ الـأـمـمـ فـيـ التـيـاثـ الـظـلـمـ، صـ ١٣٠ـ.

بين النصوص ويدون إحداث هذه الكشوف في الشبكة المقاصدية مقرونة بدقة الكشوف التي رصدها السابقون والتي تقوم أساساً على استقراء مواقع المعنى في نصوص التشريع يبقى البحث المقاصدي مجردأ من إفاده الواقع ويعيدها عن توجيه الاجتهد الجماعي أو المؤسستي لأن الاجتهد الفردي في هذا الميدان قد ثبتت محدودية أثره وإمكانية التعويل عليه في تحقيق ذلك الهدف في تضليل مستمر في ظل التكتلات العلمية والمذهبية المعاصرة.

وأياً كان الأمر سواء كانت هذه الزيادة في محلها أم لا ، فإن عدد المراتب لا يعيق اعتبار المقاصد في مجال الاجتهد بالقدر الذي يعيقه تخريج الحوادث والنوازل على هذه المراتب الذي يتطلب حد هذه المراتب حداً واضحاً منضبطاً أو قريباً من الانضباط حتى تكتسب الدلالة التشريعية للتفاضل بين المقاصد شيئاً من المناعة ضد التوظيفات غير المشروعة التي تجد في تراتبية المقاصد شيئاً من السترة ، أما عن إمكانية وقدر تحقق هذه المناعة فذلك ما سنقف عليه إن شاء الله في المبحث الموالي.

المبحث الثاني:

ضوابط الترتيب التشريعي لأصناف المقاصد

لقد كانت قضية حصر وتصنيف المقاصد إشكالاً علمياً بارزاً يصطدم به كل من يحاول أن يعطي للمقصود (الإرادة التشريعية) دلالة معينة في مجال الاجتهد، لذلك فقد حاول الرواد الأوائل تجلية بعض جوانب هذا الإشكال خاصة الذين كانت اجتهاداتهم في المقاصد مدفوعة بالرغبة القوية في رسم أداء تشريعي معين للعلم **بـالإرادة التشريعية المفترضة للشارع في مجال الاجتهد**، والتي علمت إما بالمقاييس بينها وبين الإرادة التشريعية المنصوصة في مجال مشابهة لمجال الاجتهد، أو تم العلم بها بالاستنباط من خلال الملاحظة العلمية المتضمنة بالرصد الدقيق للثوابت والمتغيرات في عادات الشارع وعرفه في التشريع ومدى صلتها بملابسات مجال التشريع، وهذا ما يؤكد أن هذه المعرفة **بـالإرادة التشريعية** ليست على قدر كبير من الوضوح من جوانب متشعبة. فمن جهة درجة العلم، فإن العلم بها قد يكون قطعياً، وقد يكون ظنياً، وقد يكون ظنياً مقارياً للقطع، ومن جهة الشمول، فهي تتدرج من أعلى العموم إلى أبسط الخصوص، فللشارع مقاصد عامة وخاصة وجزئية، ومن جهة الأصلية فللشارع ما هو مقصود بالأصلية، ومنه ما هو مقصود بالتبعية...

ولما كانت المعرفة بأصناف المقاصد على هذا النحو، فإن المعرفة بترتيبها أيضاً ملزمة للمعرفة بأصنافها وكمثال على ذلك (الضروريات إذا تؤملت على مراتب في التأكيد وعدمه، فليست مرتبة النفس كمرتبة الدين، وليس تستصغر

حرمة في جنب حرمة الدين، فيبيح الكفر الدم، والمحافظة على الدين مبيح لتعريض النفس للقتل والإتلاف في الأمر بمجاهدة الكفار والمارقين عن الدين، ومرتبة العقل والمال ليست كمرتبة النفس، ألا ترى أن قتل النفس مبيح للقصاص، فالقتل بخلاف العقل والمال، كذلك سائر ما تبقى، وإذا نظرت في مرتبة النفس تبأنت المراتب، فليس قطع العضو كالذبح، ولا الخدش كقطع العضو، وهذا كله محل بيانه الأصول^(١). لذلك فإن ترتيب أصناف المقصاد لا يشير إشكالاً بالقدر الذي أثاره تصنيفها لأن قاعدة الشرع تحصيل أعلى المصلحتين وإن فاتت أدناهما، وعلى هذا الأصل تخرج أحكام التشريع الإسلامي في رفع الحرج والتخفيف كما في الرخص (فالتكليف كما يسقط بالامتثال يسقط بتعذر الامتثال)^(٢) بل إن التفاضل بين الأعلى والأدنى قد لا يحتاج فيه لبيان الشرع وتحديده إذ خاصية العقل تحصيل أعظم المنفعتين بتفويت أدناهما^(٣)، لكن الذي تحتاج فيه لبيان الشرع هو عظم المنفعة أو دنوها الذي يسوغ للمجتهد الزهد في أحد المتراحمين لأن ذلك مما لا يستقل العقل بتقريره في شرعا.

لذلك فإن الأصوليين لم يختلفوا مثلاً في أن المقصاد الضرورية تقدم على المقصاد الحاجية حال التزاحم، أو أن الحاجية تقدم على التحسينية. لكن الاختلاف يقع في تحديد ماهية الضروري أو ماهية الحاجي، وفي مدى صحة إلحاقي التصرفات أو الأحكام بهذه الرتب، لأن كل من مرتبة الضرورة وال الحاجة والتحسين كما يقول الإمام الرازي (قد يقع فيه ما يظهر كونه من ذلك القسم، وقد يقع منه ما لا يظهر كونه منه بل يختلف باختلاف الظنون)^(٤)، واستناداً إلى هذه الظنية، فإن البناء على التفاضل بين هذه المراتب في مجال الاجتهاد يحتاج إلى المزيد من ضبط ماهية كل مرتبة من هذه المراتب حتى لا تلحق بها التصرفات التي لا تنتمي إليها فيقع عكس مقصود الشارع بأن يتقدم المؤخر ويؤخر المتقدم

(١) الاعتصام، الشاطبي، ٣٨/٢، بيروت، دار المعرفة، ١٩٨٨م.

(٢) قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ٥١/١.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) المحصول مع شرح نفائس المحصول، الرازي، ١٦٧/٤.

في اتجهادات المجتهدين، لذلك جاء هذا المبحث الذي يهدف إلى تحديد منطقة الفراغ التقييدي والضبيطي في علم المقاصد، والتي تسع بتطور الأحداث ويتعدد التجارب الهدافة إلى تفعيل مقاصد الشريعة لضبط أدائها التشريعي بجانب النصوص، وقد جاء ذلك في المطلب التالية:

المطلب الأول: ميزان الترتيب التشريعي للمقاصد في الاجتهد المعاصر.

المطلب الثاني: ضوابط الترتيب التشريعي لأصناف المقاصد.

و فيما يلي بيان هذه المطالب مفصلاً:

المطلب الأول: ميزان الترتيب التشريعي للمقاصد في الاجتهد المعاصر

إن كشوف السابقين من الأصوليين لمعالم ميزان الترتيب التشريعي للمقاصد التي انطلقت من استقراء موقع المعنى الواحد في الموضع المتعددة، وتحليل دلالات الأحكام المنصوصة لتحديد بنية هذا الميزان الذي تردد إليه أحكام التشريع الإسلامي هذه الكشوف حاول الاجتهد المعاصر تفعيلها في الفتاوي المعاصرة التي تستند إلى مقاصد الشريعة في اختياراتها. وكثيراً ما يكون هذا الاستناد عاماً لا يصرح فيه بالاعتبار الترجيحي المعمول به في البناء على هذا القصد التشريعي أو ذاك لأن يبرر حكم الفتوى بحفظ (الدين) أو (النفس) دون بيان ميزان الترتيب التشريعي للمقاصد ووجوه التخريج عليه لتتض� وجوه الترجيح بين المترادفات التي أنتجهما هذا الميزان؛ وهو ما يزيد اعتبار المقاصد في مجال الاجتهد غموضاً واضطراباً.

أما الأبحاث المعاصرة التي حاولت توضيح ميزان الترتيب التشريعي للمقاصد حال التعارض الداخلي بين رتبها (الضروريات، وال حاجيات، والتحسينيات، ومكملات كل مرتبة)، أو التعارض الداخلي بين أنواعها (حفظ الدين، النفس، العقل، النسل، المال)، أو التعارض الخارجي لرتبها مع أنواعها وترتيب الاعتبارات التي يمكن أن يحتمل إليها في فض هذا التعارض، فإن الأبحاث المعاصرة في ذلك فيها بعض الاضطراب والغموض، خاصة وأن القدماء لم يعتنوا بتفعيل هذا التفاضل بين المقاصد في مجال الاجتهد ومعالجتهم

لهذا التفاضل كانت في أغلب الأحوال متسمة بالإجمال والعموم تناسباً مع قدر حاجتهم إلى معرفة هذا التفاضل في ذلك الوقت، أما في العصر الحالي الذي يراد فيه للمقاصد الحضور في مجال الاجتهد فإن حجية الميزان التراتبي لرتبتها وأنواعها حال التعارض من المحال التي يجب العناية بها، وهو ما يؤكد (أن رغبة الشاطبي في التوصل إلى أصول قطعية للشريعة لا يمكن أن تكتمل دون حل إشكالية الترتيب بين الكليات)^(١).

وفيما يلي عرض للميزان التراتبي للتفضيل بين المقاصد عند أبرز من اعتبروا بذلك من الباحثين المعاصرين مع الإشارة إلى التوقفات التي يفرضها التأمل في هذه الموازن:

أولاً: الميزان التراتبي للمقاصد عند البوطي
جعل البوطي الترتيب بين المقاصد أو المصالح حسب اصطلاحه على هذا النحو:

المعيار الأول: النظر إلى قيمة المصلحة من حيث ذاتها

وكليات المصالح المعتبرة عنده بهذا المعيار متدرجة حسب الأهمية في خمس مراتب (فما به يكون حفظ الدين مقدم على ما يكون به حفظ النفس عند تعارضهما، وما به يكون حفظ النفس مقدم على ما يكون به حفظ العقل، وما به يكون حفظ العقل مقدم على ما يكون به حفظ النسل، وما يكون به حفظ النسل مقدم عند التعارض على ما يكون به حفظ المال)^(٢) دون بيان مدى إطلاق تقديم كلي على آخر، كما في تقديم كلي الدين على كلي النفس فهل يؤخذ ذلك على إطلاقه أم لا؟.

(١) نحو تفعيل المقاصد، جمال الدين عطية، ص ٤٨.

(٢) ضوابط المصلحة، البوطي، ٢١٨. وقد ذكر أن هذا الترتيب الداخلي بين هذه الكليات من مجال الإجماع وهو ليس كذلك كما لاحظ ذلك الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص ٤٧.

المعيار الثاني: النظر إلى مرتبة المقصد

ذلك أن رعاية كل من هذه الكليات الخمسة متدرجة حسب الأهمية في ثلاثة مراتب وهي الضروريات وال حاجيات والتحسينيات، والضروري يقدم على الحاجي عند تعارضهما، والجاجي أيضاً مقدم على التحسيني عند التعارض، أما إن كانت المصلحتان المتعارضتان في رتبة واحدة كما لو كان كلاهما من الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، فإن كان متعلقين بكلين مختلفين قدم الكلي العالى على مادونه كتقديم الضروري على الحاجي، وتقديم الحاجي على التحسيني^(١).

المعيار الثالث: مقدار شمول المصلحة

أما إذا كانت المصلحتان المتعارضتان متعلقتين بكلى واحد كالدين أو النفس أو العقل فعلى المجتهد أن ينتقل حيثما إلى مقدار شمول المصلحة للناس ومدى انتشار ثمراتها بينهم، فما كان أوسع انتشاراً كان أولى بالتقديم.

المعيار الرابع: تحقق المصلحة

فلا يجوز ترجيح مصلحة على أخرى إذا كان تتحققها في الواقع مشكوكاً فيه أو موهوماً، فلا بد أن تكون المصلحة الراجحة مقطوعة الحصول أو مظونة لأن الشارع قد المظنة مقام المظنون في كثير من الأحكام الشرعية، ولهذا المعيار هيمنة على كل المعايير السابقة فهو يرافق الترجيح في كل مراحله.

وخلاصة هذه المعايير مجملة (أنه لا بد لاعتبار المصلحة من شرط أساسى : هو رجحان الواقع، ثم هي تتدرج في مراتب من الأهمية الذاتية ممثلة في مراتب الكليات الخمسة وفي الوسائل الثلاث لإحرازها، وهي الضروريات وال حاجيات والتحسينيات، ثم تتدرج بعد ذلك حسب درجة شمولها وسعة فائدتها فعلى ضوء هذا الترتيب تصنف عند التعارض)^(٢)، وقد تابعه

(١) ضوابط المصلحة، البوطي، ص ٢١٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٢٣.

على هذا الترتيب بكل إجراءاته يوسف حامد العالم^(١).
ويرد عليه في ترتيب هذه المعايير إشكالان هما:

الأول: أنه بعد أن ذكر أن معيار قيمة المصلحة - أي مدى اندراجها في واحد من الكليات الخمسة - هو أول ما ينظر له عند تعارض المصالح، فتقدّم مصلحة الكلي العالي على ما هو دونه كما في الدين على النفس، عاد له لفظ التعارض في المعيار الثاني كما في تقديم أحد الضروريات على غيره وفي ذلك اضطراب بين.

الثاني: لماذا لا يرجع إلى معيار (الضروريات وال حاجيات والتحسينيات) عند تعارض مصلحتين من كلي واحد كما إذا تعارض مصلحتان من كلي الدين فعنه يرجع إلى مقدار شمول المصلحة ولا يرجع إلى مقدار ضرورة المصلحة أو حاجتها أو زينتها خاصة وأن الضروريات وال حاجيات والتحسينيات مرتبة موجودة في حفظ الكليات الخمسة كما هو ثابت عند التحقيق.

ثانياً: الميزان الترتيبية للمقاصد عند الريسوبي

ذكر الباحث أحمد الريسوبي هذا الميزان على هذا النحو^(٢):

المعيار الأول: النص الشرعي

ولم أستسغ جعله للنص الشرعي معياراً للترجيح بين المصالح المتعارضة، لأن وجود النص الشرعي المتعلق بالفعل يقتضي أن مصلحة المأمور به مصلحة راجحة في نظر الشريعة، وكذلك المتعلقة بالترك يقتضي أن مصلحة المنهي عنه مصلحة مرجوحة في نظر الشريعة، فلم يبق هناك مجال لتعارض طرفا المصلحة والمفسدة في الفعل، فضلاً عن أن يبقى مجال للترجح بينهما، لذلك لم أستسغ نصه على هذا المعيار في رأس المعيار التي يرجع بها التعارض بين المصالح المتزاحمة.

(١) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف حامد العالم، ١٨٩.

(٢) نظرية التقرير والتغلب، أحمد الريسوبي، ص ٣٣١.

المعيار الثاني: رتبة المصلحة

أي رتبتها في التقسيم الثلاثي (الضروريات، وال حاجيات، والتحسينيات)، فعند التعارض يقدم في الاعتبار ما كان من قبيل الضروريات على ما كان من قبيل الحاجيات أو التحسينيات ويقدم ما كان من الحاجيات على ما كان من التحسينيات في جلب المصالح أو درء المفاسد^(١).

المعيار الثالث: نوع المصلحة

ثم ينتقل بعد ذلك إلى المعيار الذي اصطلح على تسميته (نوع المصلحة)، والمقصود به، انتماها إلى أحد الضروريات: الدين، أو النفس، أو العقل، أو النسل، فإن لانتماء مصلحة ما إلى هذا الضروري أو ذاك تأثير في تقديمها أو تأخيرها عند التعارض مع غيرها وتعد تحصيلهما معاً، على أن المفاضلة بهذا الاعتبار لا تكون إلا عند تساوي المتعارضان في الرتبة أي كونهما ضروريان أو حاجيان أو تحسينيان فهذا هو محل هذا المعيار (أما حين تتفاوت الرتبان فالاعتبار بالرتبة لا بال النوع)^(٢)، ووُجِد تأصيل ذلك في تعارض المحافظة على صلاة الجمعة بمصلحة حفظ الحياة، أو بتعارض مصلحة الصلاة مع مصلحة النوم والراحة، فينظر هنا إلى رتبة كل من المصلحتين فقط ولا ينظر إلى نوعهما.

المعيار الرابع: مقدار المصلحة

ويطابق هذا المعيار مقدار شمول المصلحة عند البوطي فتقدم المصلحة بحسب عموم ثمارها إذا تعد جمعها والمصلحة الأقل منها بهذا الاعتبار، وعليه خرج مذهب الغزالى في مسألة الترس بأسرى المسلمين.

المعيار الخامس: الامتداد الزمني للمصلحة

إذا تعارضت مصلحتان إحداهما لها وجود زمني محدود، والأخرى لها امتداد طويل قدمت الممتدة على غيرها، (بل يتحتم عند الموازنة البحث والنظر

(١) نظرية التقرير والتغليب، الريسوني، ص ٣٤٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٥٠.

في الامتداد الزمني لكل منها وتقدير مداه وحجمه ونوعه، ولا يكون التغليب بين المصالح سديداً إلا بهذا)^(١)، وفي نظري أن هذا لا يستقل معياراً منفرداً ويمكن إلحاقه بمعيار مقدار المصلحة إذ هو يتسع له باعتبار أن مقدار المصلحة يشمل أيضاً مدة بقائها، وقد خرج عليه صاحبه صلح الحدبية واعتبره أعظم مثال له.

ويرد على هذا الترتيب في المعايير الغفلة عن معيار تحقق المصلحة الراجحة مع أنه يجب حضوره وهيمنته على المعايير السابقة.

ثالثاً: الميزان الترتيبى للمقاصد عند جمال الدين عطية

إن الميزان الذي وضعه هذا الباحث للتفاصل بين درجات المقاصد ومدى اعتبارها حال التعارض أساسه انطلاقاً من أنه إذا كان (مبدأ التفاوت بين المصالح متفقاً عليه، فإن ترتيبها وهو النتيجة الطبيعية للتفاوت لم يكن محل اتفاق فضلاً عن أن يكون محل إجماع كما ذهب إلى ذلك بعض المعاصرين)^(٢)، وقد ذكر مذاهب الأصوليين في ترتيب المقاصد مشيراً إلى اختلافاتهم في ذلك، كما أنه ذكر بعض الملاحظات المهمة التي على ضوئها وضع ترتيباً خاصاً للمقاصد، ومن بين هذه الملاحظات:

- ١ - ترتيب الكليات من محل الخلاف بين العلماء.
- ٢ - أغلب المذاهب في ذلك لم تبرر الترتيب المتبعة.
- ٣ - صعوبة الترجيح بين الحجج المقدمة لترتيب معين.
- ٤ - هيمنة ترتيب الغزالى رحمة الله على كل التعديلات والاعتراضات الواردة في المسألة.

استناداً إلى ذلك فقد جاء ميزانه في ترتيب المقاصد على هذا النحو:

أ - ربط كليات المقاصد (الدين، النفس، العقل، النسل، المال) بمجالات أربعة هي (الفرد، الأسرة، الأمة، الإنسانية)، وموضع كل مقصود من المقاصد

(١) المرجع السابق، ص ٣٦٦.

(٢) نحو تفعيل المقاصد، جمال الدين عطية، ص ٢٨.

الكلية في الميزان الترتيبى يختلف باختلاف المجال المتعلق به، وكمثال على ذلك فإن مقصود حفظ الدين والدين اختلف موقعه في ميزان الترتيب بل إنه لم يأخذ الأولوية في كل المجالات، حيث جاء في المرتبة الثالثة بالنسبة للفرد، والخامسة بالنسبة للأسرة والرابعة بالنسبة للأمة والخامسة مؤقتاً بالنسبة للإنسانية^(١).

ب - ترتيب وسائل كل مقصود (الضروريات، الحاجيات، التحسينيات)، حيث لاحظ التداخل في حصر الأصوليين المقاصد الأصلية في الضروريات وأن الحاجيات والتحسينيات من المقاصد التبعية من جهة ثم نصهم من جهة أخرى على أن لكل من الضروريات وال الحاجيات، والتحسينيات مقصود أصلي وتبعي كما هو شأن الضروريات وهو ما يفضي إلى التداخل والتعقide في هذه الوسائل.

لذلك اختار أن المراتب الثلاث (الضروريات، وال الحاجيات، والتحسينيات) ليست مقاصد في ذاتها، وإنما هي وسائل مؤدية إلى تحقيق المقاصد، وعلى قدر تحقق الوسائل تتحقق المرتبة، لذلك ساغ له أن يضيف إلى هذه المراتب مرتبان، هما ما دون الضروري، وما فوق التحسيني، وقد مثل لذلك بمثاليين هما الطعام والسكن، فالطعام (هو أحد الوسائل المؤدية لمقصد حفظ النفس، وهنا تظهر المراتب، فتحصيل القدر من الطعام الذي يحفظ الأود وإن كان فيه خشونة وفقدانه يؤدي إلى ال�لاك هو الضروري، أما تحصيله بصورة مناسبة تتكامل فيه الأصناف، ومطهو بشكل جيد فهذا هو الحاجي، ثم يتمثل التحسيني في طريقة تقديمها وفي آداب الطعام وغيرها، وما زاد على ذلك من ألوان الترف والإسراف منهيه عنه)^(٢).

ويرد على هذا الترتيب اعتراضان:

الاعتراض الأول: دواعي ربط الكليات الخمسة بالمجالات الأربع، إذ عموم المقصود أو قصوره على طائفة من الناس يعتبر معياراً مستقلاً عند الأصوليين

(١) نحو تفعيل المقاصد جمال الدين عطية ص ٣٨، مع أنه يجب ملاحظة مفهومه لمقصد حفظ الدين في هذا الترتيب، انظر ص ١٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٢.

الذين نصوا على أن المصلحة العامة ترجع عن المصلحة الخاصة. وقد لاحظ ذلك الدكتور حسين حامد حسان أن هذا التقسيم للمصلحة إلى عامة وخاصة انفرد به الإمام الغزالى وحده: قال (لم أر من صرح به غير الإمام الغزالى)، وإن كان البعض قد أشار إليه عند الكلام في الترجيح بين المصالح المتعارضة، وقد ذكر الغزالى هذا التقسيم في كتابه شفاء الغليل حيث قال: وتنقسم المصلحة قسمة أخرى حيث قال بالإضافة إلى مراتبها في الوضوح والخفاء، فمنها ما يتعلق بمصلحة عامة في حق الخلق كافة، ومنها ما يتعلق بمصلحة الأغلب ومنها ما يتعلق بمصلحة لشخص معين في واقعة نادرة^(١).

الاعتراض الثاني: أن إضافة مرتبة دون الضروري، ودون التحسيني تعتبر إضافة عريضة من الفائدة، وربما لهذا السبب اندثر التقسيم الخماسي للمراتب الذي ذكره الزركشي، كما يمكن بالاعتبار الذي ذكره في إضافة ما دون الضروري وما دون التحسيني أن نقسم مادون الضروري إلى مرتبتين أيضاً هما: ما دون الضروري القريب من الضروري والبعيد عنه، وكذلك الأمر بالنسبة لما ذكره في ما دون التحسيني. وهو ما يؤكد أن استقرار انحصار المراتب في الثلاث المعروفة يعتبر على قدر كبير من الموضوعية والعلمية كما ستفعل على ذلك لاحقاً.

المطلب الثاني: ضوابط الترتيب التشريعي لتصنيفات المقاصد.

لصياغة الضوابط الالزمة للترتيب النموذجي لرتب وأنواع المقاصد، لا بد من بيان حدود هذه المراتب وما هياتها كما انتهى إليها الأصوليون مع إضافة ما يستحق الإضافة من ملاحظات الباحثين المعاصرین المهتمين بذلك، لصياغة مهام الضوابط التي يجب مراعاتها في تفعيل التفاضل بين هذه المراتب في مجال الاجتهاد بشكل يحول دون تحقق إمكانية جر هذا التفاضل لتبرير الأوضاع غير المشروعة في الاجتهاد المعاصر الذي يعتمد بشكل واسع على هذا التفاضل.

(١) نظرية المصلحة في التشريع الإسلامي حسين حامد حسان، ٣٣.

الفرع الأول: ضوابط الأداء التشريعي لأنواع المقاصد

المقصود بنوع المقصد هو انتمامه إلى نوع من الكليات التالية (الدين، النفس، النسل، العقل، المال) التي ثبت قصد الشريعة في المحافظة عليها بالاستقراء كما مر بنا، فانتمام مقصد ما إلى هذه الكلية أو تلك له تأثير في ترجيح اعتباره أو الترجيح عليه (وهناك اتفاق واسع بين العلماء على أن أسمى هذه الضروريات، وأولاها بالحفظ والتقديم هو الدين، ثم النفس، كما أنهم متفقون بنفس الدرجة على أن آخرها وأدنها هو المال^(١))، أما كلية النفس والعقل فوق الخلاف في ترتيبهما كما سنرى، ولقد تمسك الكثير من يتصدر مواقع الاجتهاد بهذا الترتيب رغم الاختلاف فيه، وأصدروا بعض الفتاوي المحتاجة بهذا الترتيب دون مراعاة للحدود التي قصدها الفقهاء بهذه الكليات، لذلك سأدرس معاني هذه الكليات عند من قالوا بها هذا الترتيب، مع محاولة صياغة الضوابط التي تحدد دور هذا الترتيب في مجال الاجتهاد من خلال العناصر التالية:

البند الأول: معاني هذه الكليات كما انتهي إليها الأصوليون

إن تحديد المقصود بحفظ هذه الكليات في التشريع الإسلامي في لغة الأصوليين من شأنه أن يوضح ملامح الترتيب التشريعي لهذه الكليات، وكمثال على ذلك فإن نص الأصوليين على أن مقصد حفظ الدين مقدم في هذه الشريعة على مقصد حفظ النفس، لا يؤخذ على إطلاقه، إذ يفرقون في تطبيقاتهم وتخاريجهم بين حفظ أصول الدين، وبين حفظ فروعه، وحفظ فروع الدين لا يقدم على مقصد حفظ النفس (فكثيراً ما يسقط الشارع واجبات دينية محافظة على النفس من نحو المرض، فليس اعتبار الأمور الدينية مقدماً على النفس ولا على المال في كل شيء)^(٢) على تفصيل سأدرسه في محله، فهذا من المهامات التي لا يتفطن لها بعض الباحثين المعاصرین في صياغتهم للقواعد المقاصدية، لذلك

(١) نظرية التقرير والتغلب، الريسوبي، ص ٣٥٠.

(٢) حاشية المواقفات، عبد الله دراز، ١٥٣/٢.

سأدرس في هذا الفرع معاني هذه الكلمات ووجه قصدها بالحفظ في الشريعة الإسلامية.

١ - حفظ مقصد الدين في التشريع الإسلامي

عرف علماء الشريعة الدين بأنه: (وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم محمود إلى الصلاح في الحال والفلاح في المال)^(١)، والدين الذي قصدت الشريعة المحافظة عليه والذي يعتبر ضرورياً للحياة هو الدين الصحيح قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ اللَّهِ أَئْسَنُوا﴾^(٢)، وقال أيضاً: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ عَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِيرِينَ﴾^(٣).

فالدين بمعنى الروحي ضروري لهداية العقول، والدين بمعنى الإيمان ضروري لحياة الإنسان الفردية لما له من أثر في استقرار النفس وابتعادها عن الجزع والاضطراب، وضروري أيضاً لحياة الجماعة لأنه ضامن لتنفيذ التشريع بعدلة متناهية كما أنه ضامن لسلامة العلاقات الاجتماعية من التوجهات التي لا تناسب طبيعة الاجتماع الإنساني. والدين بمعنى الأحكام المشروعة ضروري لتوفير قواعد العدل والمساواة بين الناس وحفظهم من مزالق الأهواء والشهوات^(٤).

وحفظ مقصد الدين في التشريع الإسلامي منه ما يقع في رتبة الضرورة كالصدق والاعتراف بالحقيقة الكبرى.

ومنه ما يقع في رتبة الحاجة وهي العبادة والعمل بناء على الأوامر الجازمة المكملة لمقصوده كالصلوة والزكاة والصيام والحج.

ومنها ما يقع موقع التزيين والتحسين وهي نوافل الخير وكل الأعمال التي

(١) التعريفات، الجرجاني، ١٤١.

(٢) آل عمران، ١٩.

(٣) آل عمران، ٨٥.

(٤) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف حامد العالم، ص ٢٢٦.

تعتمد على أوامر غير جازمة مثل نوافل الصلوات والصدقات ونوافل الصيام والحج^(١):

وقد لاحظ الأصوليون أن حفظ الشريعة لهذه المقاصد أو الكليات بما فيها كلية الدين كان من جانبين^(٢):

أ - **جانب الوجود:** ولقد تجلى الحفظ في هذا الجانب في وجوه عدة منها^(٣):

- **تحكيم أحكامه:** قال تعالى: «فَلَا وَرِيلَكَ لَا يُؤْمِنُكَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بِيَنْهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا سَلِيمًا»^(٤)، وقال أيضاً: «وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»^(٥).

- **الدعوة إليه:** قال تعالى: «وَلَتَكُنْ مِّنَ الْمُنْذَرِ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»^(٦)، وقال أيضاً: «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحَكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ»^(٧).

- **الجهاد في سبيله:** قال تعالى: «وَلَوْلَا دَفَعَ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِعْضًا لَّهُنَّ أَنْجَلُوْا صَوْبِعَ وَبَعْ وَصَلَرَاتٍ وَمَسْجِدٌ يُذْكَرُ فِيهَا أَسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَصْرُهُ وَإِنَّ اللَّهَ لِقَوْيٌ عَزِيزٌ»^(٨)، وقال أيضاً: «وَاعْدُهُمْ مَا أَسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ وَمِنْ

(١) المرجع نفسه، ص ٢٢٧.

(٢) المواقفات، الشاطبي ١٨/٢. مختصر ابن الحاجب، ٣٢١.

(٣) شرح العضد مع مختصر ابن الحاجب، ٣٢١. البحر المحيط، ٢٠٩/٥، المحصول مع شرح نفائس الأصول، الرازى، ١٦٦/٤، المواقفات، الشاطبي، ٣٤٧/٤. الآيات البينات على شرح جمع الجواب، أحمد بن قاسم العبادى، ١٣٣/٤، ت: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٦م.

(٤) النساء، ٦٥.

(٥) المائدة، ٤٤.

(٦) آل عمران، ١٠٤.

(٧) النحل، ١٢٥.

(٨) الحج، ٤٠.

رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ يَهُوَ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوُّكُمْ وَمَا حَرَبَنَ مِنْ دُونِهِ لَا نَعْلَمُهُمْ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ^(١)

ب - من جانب العدم:

وذلك بمحاربة أصحاب البدع والأهواء وقتل المرتدين^(٢)، قال عليه السلام: (من بدل دينه فاقتلوه)^(٣)، وقال أيضاً: (لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله إلا بإحدى ثلات: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة)^(٤)، إلى غير ذلك من النصوص الشرعية الواردة في قتال المرتدين وأصحاب الأهواء، والتضييق على أصحاب القراءات الفاسدة لنصوص التشريع

.٦٠ .(١) الأنفال،

(٢) المستصفى، الغزالى، ٤١٧/١، المواقفات، الشاطبى، ١٨/٢. السموط الذهبية الحاوية للدرر البهية، محمد بن علي الشوكانى، ص ٢٩٣، المهدب في فقه الإمام الشافعى، أبو إسحاق إبراهيم الشيرازى، ٢٥٥/٣، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٥. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، شمس الدين محمد بن عرفة الدسوقي، ٣٠٢/٤، مصر، دار إحياء الكتب العربية، د. ت. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف حامد العالم، ص ٢٥٨.

(٣) البخارى، كتاب الجهاد، باب لا يعذب بعذاب الله، رقم ٢٧٩٤، ٦٤١١. الترمذى، كتاب الحدود، عن رسول الله، باب ما جاء في المرتد، رقم ١٣٧٨. النساءى، كتاب تحريم الدم، باب الحكم في المرتد، رقم ٣٩٩١. أبو داود، طناب الحدود، باب الحكم في من ارتد، رقم ٣٧٨٧. ابن ماجة، كتاب الحدود، باب الحكم في من ارتد، باب المرتد عن دينه، رقم ٢٥٢٦. مستند أحمد، كتاب ومن مستندبني هاشم، باب بداية مستند عبد الله بن عباس، رقم ١٧٧٥.

(٤) مسلم، كتاب القسامه والمحاربين والقصاص والديات، باب ما يباح به دم المسلم، رقم ٣١٧٥. الترمذى كتاب الديات عن رسول الله، باب ما جاء في المرتد، رقم ١٣٢٢. أبو داود، كتاب الحدود، باب الحكم في من ارتد، رقم ٣٧٨٨. ابن ماجة، كتاب الحدود، باب لا يحل دم امرئ مسلم إلا في ثلات، رقم ٢٥٢٥. مستند أحمد، مستند المكثرين من الصحابة، مستند عبد الله بن مسعود، رقم ٣٤٣٨، ٤٠٢٤. سنن الدارمى، كتاب الحدود، باب ما يحل به دم المسلم، رقم ٢١٩٦، ٢٣٣٩.

الإسلامي وليس في ذلك أي معارضة أو نقض لقيم الحرية في المعتقد أو الرأي^(١).

ثانياً: حفظ مقصد النفس في التشريع الإسلامي

إن المقصود بالنفس التي قصتها الشريعة بالحفظ هي الأنفس المعصومة بالإسلام أو الجزية أو الأمان، وأما نفس المحارب أو غير ذلك فليست مما عنيت الشريعة بحفظه^(٢)، وحفظ النفوس (أو كد الضروريات التي تجب مراعاتها في جميع الملل بعد حفظ الدين)^(٣).

وأحكام التشريع الإسلامي المتعلقة بحفظ النفس موزعة أيضاً على المراتب الثلاث الضروريات وال حاجيات والتحسينيات^(٤)، (وفي كل موقع من هذه الواقع الثلاثة قد وضع الله له من القواعد والأحكام والمبادئ ما يجلب له منافعه ويدفع عنه المضار كما وضع له من القواعد والأحكام والمبادئ للانتقال من حالة إلى حالة بغية دفع الشدة ودفع الحرج حتى لا تتعرض حياته أو أطرافه ومنافعها للغوات)^(٥).

وقد دلت نصوص الشريعة على مدى قصتها في حفظ الأنفس من العدم من خلال الوجوه التالية:

١ - تحريم الاعتداء على الأنفس والأعضاء:

إن القتل بغير حق هو أعظم المظالم والمنكرات بإجماع أهل الشرائع والملل، إذاً هو أعظم وجوه الفساد فيما بين الناس^(٦)، لذلك كانت هذه الجريمة

(١) عقوبة قتل المرتد بين حرية المعتقد وإلزامية المحافظة على الدين، محمد دراجي، ص ١٣٤، الجزائر، مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، ع ٥، ٢٠٠٢م.

(٢) روضة الطالبين، أبو زكريا يحيى بن الشرف النوري، ١٤٨/٩، ت: عادل أحمد عبد الموجود، وعلى محمد معرض، بيروت، دار الكتب العلمية، د. ت.

(٣) شرح الخرشفي على مختصر خليل، ٢/٦، دار الفكر، د. ت.

(٤) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف حامد العلم، ص ٢٨٦.

(٥) المرجع نفسه، ص ٢٩٧.

(٦) حجة الله البالغة، ولی الله الدھلوی، ٢٧٤/٢.

محل عنابة من أي تشريع مهما كانت طبيعته، لذلك فلا غرابة أن نجد أن نصوص القرآن الكريم والحديث الشريف قد حاصرت هذه الجريمة بأكثر أساليب النهي استعمالاً في مبانيها.

فقد ورد النهي والتصريح بالتحريم في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِلَّا إِلَّا بِالْحَقِيقَةِ﴾^(١)، وجاء الوعيد الشديد على فعل هذه الجريمة في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَلِيلًا فِيهَا وَعَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(٢)، وفي ترتيب العقوبة على هذه الجريمة جاء قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقَصَاصِ حَيَّةٌ يَأْتُؤِلِي الْأَبْيَنِ﴾^(٣)، وجاء في الحديث الشريف النهي عن هذه الجريمة بأبلغ أساليب النهي أذكر منها نفي الحل في قوله ﷺ: (لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأنني رسول الله إلا بإحدى ثلات: الشيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة)^(٤)، وقوله ﷺ في حجة الوداع: (إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا وستلقون بهم فيسألوكم عن أعمالكم، فلا ترجعون بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقباب بعض ألا يبلغ الشاهد الغائب)^(٥).

٢ - شرع القصاص في الأنفس والأعضاء:

بعد بيان مدى حرمة جريمة الاعتداء على الأنفس أو الأعضاء بغير حق رتب التشريع الإسلامي العقوبات المناسبة لكل اعتداء.

لقد قسم جمهور الفقهاء قتل النفس إلى ثلاثة أنواع:

(١) الأعام، الآية: ١٥١، الإسراء، الآية: ٣٣.

(٢) النساء، ٩٣.

(٣) البقرة، ١٧٩.

(٤) سبق تخربيجه.

(٥) البخاري، كتاب الحج، باب الخطبة في أيام مني، رقم ١٦٢٣، ٤٠٥١، مسلم، كتاب القسامه والمحاربين والقصاص والديات، رقم ٣١٧٩. الترمذى، كتاب الفتنة عن رسول الله، باب ما جاء دمائكم وأموالكم عليكم حرام، رقم ٢٠٨٥، ٣٠١٢. مسنن الإمام أحمد، مسنن بنى هاشم، بداية مسنن عبد الله بن العباس رقم ١٩٣٢.

عمد ممحض، وشبه عمد^(١)، وخطأ، وأساس هذا التقسيم هو مدى حضور قوة الباعث في الجاني أو ضعفها أو عدم وجودها أصلاً، وإنما جعلت درجات القتل على ثلاثة أنواع لأن الزواجر ينبغي أن تتناسب مع داعية المفسدة، فلما كان العمد الممحض أكثر داعية وأشد فساداً بما جمع من قصد الضرب وقصد القتل ناسبه أن يغلوظ فيه بما يحقق زيادة الزجر، ولما كان الخطأ أقل فساداً وأخف داعية وجوب أن يخفف في جزائه، فلا ينبغي أن يبلغ به أقصى درجات العقاب كما في القتل العمد الممحض، وأعطي شبه العمد حكماً وسطاً وهو تغليظ الدية مع التعزير بما يراه الإمام زاجراً من العودة إلى ذلك الفعل.

ولقد حمت الشريعة الإسلامية القصاص من التطبيقات المشوهه له فلا يقام إلا بثبوت البينة وذلك بإقرار من صاحب الجريمة أو بشهادة الشهود العدول بالعدد الكافي في الجريمة، قال ابن القيم : (وكان من تمام حكمته ورحمته أنه لم يأخذ الجناء بغير حجة، كما لم يعنهم في الآخرة إلا بعد إقامة الحجة عليهم، وجعل الحجة التي يأخذهم بها، إما منهم وهي الإقرار أو ما يقوم مقامه... وإنما أن تكون الحجة من خارج عنهم وهي البينة واشترط فيه العدالة وعدم التهمة، فلا أحسن في العقول والفطر من ذلك، ولو طلب منه الاقتراح لم تقترح أحسن من ذلك ولا أوفق منه للمصلحة)^(٢)، إذ الحد في القتل أو غيره كما قال الكاساني (ت ٥٨٧هـ)^(٣) (عقوبة محضة فستدعي جريمة محضة)^(٤)، فلا يجب مع الشبهة^(٥) ليتحقق مقصود العدل

(١) وأنكر الإمام مالك هذا النوع وقسم الجنائية إلى عمد وخطأ فقط: الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، الدردير، ٤/٢٣٢.

(٢) اعلام الموقعين، ابن القيم، ٢/١١٩.

(٣) هو أبو بكر بن مسعود بن أحمد علاء الدين، من كاسان، بلدة من التركستان، من أهل حلب، فقيه حنفي، كان يسمى (ملك العلماء)، توفي سنة ٥٨٧هـ، من تصانيفه: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، السلطان المبين في أصول الدين. (ترجمته في الأعلام، ٢/٤٦).

(٤) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، ٨/٣٩، بيروت، دار الكتب العلمية، د. ت.

(٥) تكملة البحر الرائق شرح كنز الدقائق، محمد بن حسن بن علي الطوري، ٩/١٤، ت: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.

بين أفراد المجتمع الإسلامي، (إذ المطلوب في هذا الباب إنما هو العدل)^(١).

٣ - الإذن في العفو القصاص:

فقد فتح التشريع الإسلامي باب العفو ورغم في قال تعالى: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخْيُرِ شَيْءٍ فَإِلَيْهِ يُأْتِيهِ يَوْمَئِنْ ذَلِكَ تَغْفِيْثٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةً﴾^(٢)، وقال في الجراح: ﴿فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَارَةٌ لَهُ﴾^(٣)، وشرع هذا العفو لا يؤثر في الأثر الردعى للعقوبة (الندرة وقوعه)، فلا يكون عليه تعوييل عند خطور خاطر الجنابة^(٤).

ويمكن أن نضيف كل لوازم الاجتماع الإنساني كالحقوق والحرمات التي من شأن منعها وقوع الاعتداء على الدماء وشيوخه بين أفراد المجتمع إلى قصد الشريعة إليها بالحفظ باعتبار اندراجها في جنس هذه الكلية، فحقوق صلاح المجتمع يمكن إلهاقها بحقوق الله^(٥).

ثالثاً: حفظ مقصد العقل في التشريع الإسلامي

حفظ العقل من المصالح الضرورية إذا العقل مناط التكليف، ولا تقوم مصالح أمة إلا إذا كانت عقول محفوظة مصانة مما يقلل ملحة التفكير أو يعدمها، والعقل جزء من النفس، ومنفعته من منافعها، فكل ما يعود على النفس بالحفظ من جانب الوجود يعود على العقل بالحفظ من هذه الجهة أيضاً^(٦).

ويتجلى قصد الشريعة الإسلامية في المحافظة على العقل في الوجوه التالية:

أ - التنويه بشأنه: فقد ذكره النص القرآني في أربعين موضعًا منهاً إلى

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، ص ٧١٧.

(٢) البقرة، الآية: ١٧٨.

(٣) المائدة، الآية: ٤٥.

(٤) مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص ٢٠٧.

(٥) الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، محمد أبو زهرة، ص ٨٣، مصر، دار الفكر العربي، د. ت.

(٦) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، حسين حامد حسان، ص ٢٧.

ضرورة إعماله في فهم النص التشريعي.

ب - جعله شرط التكاليف: فغير العاقل ليس بمكلف كما هو مقرر عند الأصوليين.

ج - تحريم مفسدات العقل: قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ مَاءَنُوا إِنَّمَا الْخَنْثُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ يَعْصِي مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَنِ فَاجْتَبَوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾١﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَنُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَعْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدُّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴾٢﴾، ويمتد التحريم إلى قليل المسكر أيضاً، قال ﷺ: (ما أسكر كثيرو فقليله حرام) ^(١) ويلحق بالخمر كل ما كان له مفعوله من ستر العقل وحجبه بغض النظر عن اسم هذا الساتر أو وجوده في عصر التشريع أم لا.

د - إيجاب الحد على شارب الخمر عاماً عالماً بأنها محرمة وهو ثمانون جلدة أو أربعون على رأي بعض العلماء ^(٣).

ويتحقق بحفظ العقل تعلم العلوم الازمة التي تقضيها الحياة المعاصرة على المستوى الفردي أو الاجتماعي فكل ما يمكن العقل من الإدراك السريع والصحيح لحقائق الأشياء مطلوب تحصيله في التشريع بمقتضى تحريمه تعاطي ما يحجب العقل أو يعطل ملكته وهو المسكر.

رابعاً: حفظ مقصد النسل في التشريع الإسلامي

يسجل في هذه الكلية اختلاف العلماء في تسمية هذا المقصد.

(١) المائدة، ٩٠ - ٩١.

(٢) أبو داود، كتاب الأشربة، باب النهي عن المسكر، رقم ٣١٩٦. الترمذى، كتاب الأشربة عن رسول الله، باب ما جاء في ما أسكر كثيرو ١٧٨٨. أحمد باقي مسند المكثرين، مسند جابر بن عبد الله، رقم ١٤١٧٦.

(٣) محمد بن إدريس الشافعى، الأم، ١٨٠/٦، دار المعرفة، د. ن، د. ت. المغنى، ابن قدامة، ٤٩٨/١٢. المهدب في فقه الإمام الشافعى، الشيرازي، الشيرازي، ٣٦٩/٣. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص ٧٥٧. المقدمات الممهدات، ابن رشد، ٢٠٧/٣. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ٣٣٢/٤. شرح الخرشي على مختصر خليل، ٩٢/٦.

ومنهم من ذكر النسب، ومن هؤلاء: الرازى^(١)، وابن قدامة^(٢)، والقرانى^(٣)، ونجم الدين الطوفى^(٤).

ومنهم من ذكر النسل، ومن هؤلاء: الغزالى^(٥)، والأمدى^(٦)، وابن الحاجب^(٧)، والشاطبى^(٨)، والزركشى^(٩)، والشوكانى^(١٠).

ومنهم من ذكر البعض، ومن هؤلاء: الجوينى^(١١).

وقد لاحظ ابن عاشور اضطراب اصطلاح القدماء في ذلك وسجل أنهم (لم يبيّنوا المقصود منه)^(١٢).

ولم يصرح السابقون بسبب الخلاف في ذلك ولكن يظهر أن ترابط هذه الأشياء في واقع الناس وفي اهتمام الشعور قد أثر على اختلاف اصطلاحاتهم في ذلك، فالبعض في اللغة هو الفرج وهو محل الحرث والنسل، والنسل المطلوب شرعاً هو النسل المتولد من طريق صحيح يعرف به النسب ويستقر، فلوجود هذه الأمور وتلازمها تساهل العلماء في إطلاق بعضها على بعض^(١٣).

وقد تجلى قصد الشريعة الإسلامية في المحافظة على هذه الكلية من خلال

(١) المحصول مع شرح نفائس الأصول، ١٦٦/٤.

(٢) روضة الناظر مع شرح الطوفى، ابن قدامة، ٣٠٥/٣.

(٣) تبيّح الفصول، القرانى، ٣٩١.

(٤) شرح مختصر الروضة، الطوفى، ٣/٣٠٦.

(٥) المستصفى، الغزالى، ١/٤١٧.

(٦) الإحکام، الأمدى، ٣/٢٧٤.

(٧) مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، ٢/١٤٠.

(٨) المواقفات، ٢/١٠.

(٩) البحر المحيط، الزركشى، ٥/٢٠٩.

(١٠) إرشاد الفحول، الشوكانى، ص ٢١٦.

(١١) البرهان، الجوينى،

(١٢) مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ٨١.

(١٣) مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، اليوبى، ص ٢٥٣.

ما قام به القدماء من حصر واستقصاء لمواطن الأحكام التي تدل على ذلك.
وقد كانت مواطن هذه الأحكام موزعة على جانبين:

أ - جانب الوجود:

بشرع ما يوجده ويكتفى استمراره، فقد شرع الله سبحانه وتعالى النكاح في كتابه، قال تعالى: ﴿وَإِنْ خَفْتُمُ آلَّا تُقْسِطُوا فِي إِلَيْنَيْ فَإِنْ كَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ الْتِسْكَنَةِ مُتَّقِيَّةً وَثُلَّدَ وَرَأْتُمْ فَإِنْ خَفْتُمُ آلَّا تُعَدِّلُوا فَوَجِدَهُ أَوْ مَا مَلَكْتُ أَيْمَنَتُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى آلَّا تَعْوِلُوا﴾^(١). فشرع النكاح وشرع التعدد فيه ويسرا في تكاليفه، فلم يجعل حدا للصدق، ولم يقر النبي ﷺ أصحابه على ترك النكاح للتفرغ للعبادة لأن الله سبحانه وتعالى كما قال ابن القيم رحمه الله: (اختار النكاح لأنبيائه ورسله)، فقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلَنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً﴾^(٢)، وقال في حق آدم: ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾^(٣) واقتطع من زمن كليمه عشر سنين في رعاية الغنم مهر الزوجة ومعلوم مقدار هذه السنين العشر في نوافل العبادات واختار لنبيه محمد ﷺ أفضل الأشياء فلم يحب له ترك النكاح بل زوجه بتسع فما فوقهن، ولا هدي فوق هديه^(٤).

ب - من جانب العدم:

وذلك بتحريم الزني وما يوصل إليه كالنظر أو الخلو بالمرأة أو سفور النساء، فقد حرم الله تبارك وتعالى الزنى على عباده وحضره في غير ما آية^(٥)، قال تعالى: ﴿وَلَا نَقْرِبُوا الْزِنِّ إِنَّمَا كَانَ فَحْشَةً وَسَاءَ سَيِّلًا﴾^(٦)، وقال تعالى في صفات المؤمنين: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَيْهَا أَخْرَ وَلَا يَفْتَأِلُونَ أَنَّهُمْ حَرَمَ اللَّهُ

(١) النساء، الآية ٣.

(٢) الرعد، الآية: ٣٨.

(٣) الأعراف، الآية، ١٨٩.

(٤) بدائع الفوائد، ابن القيم، ١٥٨/٩، دار الفكر، د. ت.

(٥) المقدمات الممهدات، ابن رشد، ٢٣٩/٣.

(٦) الإسراء، الآية: ٣٢.

إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَرْثُونَ^(١) وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يُلْقَ أَثَاماً^(٢) يُضَيِّعُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَخَلَدُ فِيهِ، مُهَكَّأً^(٣)) وَجَعَلَ الْكَفَ عنْهُ مِنْ مُوجَبَاتِ قَبُولِ بِيَعَ النَّسَاءِ قَالَ تَعَالَى : «يَكِيْهَا الَّتِي إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَةَ يُبَيِّنُكَ عَلَى أَنَّ لَا يُشَرِّكَ بِإِلَهٍ شَيْئاً وَلَا يَتَرَفَّنَ وَلَا يَرْزِنَ وَلَا يَقْنَلَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِنَ بِبَهْتَنِي يَقْتَرِنُونُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنِكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبِإِعْهَنَ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ»^(٤).

خامساً: حفظ مقصود المال في التشريع الإسلامي

يتجلّى حفظ الشريعة الإسلامية للمال في المجتمع من جانب الوجود ببيان طرق التكسب المشروع والمحظ عليه، قال تعالى: «فَإِذَا قُضِيَتِ الْأَصْلَوَةُ فَأَنْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْنُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ»^(٥) ، وقال أيضاً: «يَكِيْهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَطْلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِحْكَرَةً عَنْ تَرَاضِ مِنْكُمْ»^(٦) وقال أيضاً: «وَأَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَمَ الْإِرْبَوَا»^(٧) ، وقال ﷺ: (أطيب الكسب عمل الرجل بيده وكل بيع مبرور)^(٨). كما حدد التشريع الإسلامي وجوه إنفاق المال المشروعة قال تعالى: «مَثُلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَيِّلِ اللَّهِ كَثِيلَ حَبَّةٍ أَبْتَثَتْ سَبْعَ سَبَابِلَ فِي كُلِ سُبَابِلِ مِائَةَ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يَعْصِيْ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلَيْهِ»^(٩).

أما من جانب درء العوارض التي قد تفسد حفظ هذا المقصود فالتشريع الإسلامي يحرم كل وجوه التعدي على الأموال قال تعالى: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَطْلِ وَتَذَلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَمَاءِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْثِمْ»^(١٠).

(١) الفرقان، الآياتان، ٦٨، ٦٩.

(٢) الممتحنة، الآية: ١٢.

(٣) الجمعة، ١٠.

(٤) النساء، ٢٩.

(٥) البقرة، ٢٧٥.

(٦) المسند، مسنـد المكـيـنـ، حـدـيـثـ أـبـيـ بـرـدـةـ بـنـ نـيـارـ، رـقـمـ ١٥٢٧٦ـ، وـفـيـ مـسـنـدـ الشـامـيـنـ، حـدـيـثـ رـافـعـ بـنـ خـلـيـعـ، رـقـمـ ١٦٦٢٨ـ.

(٧) البقرة، ٢٦١.

يَعْلَمُونَ ﴿١﴾، وَقَالَ اللَّهُ عَزَّ ذِيَّلَهُ: (... لَا يَحْلُ مَالَ امْرئٍ إِلَّا بَطِيبُ نَفْسٍ مِنْهُ...).^(٢)

وكذلك شرع العقوبة على الجناية على الأموال بالسرقة أو الحرابة^(٣) قال تعالى: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيهِمَا جَرَاءً إِيمَانًا كَسَبَاهُمْ فَكَلَّا مِنَ اللَّهِ عَزَّ ذِيَّلَهُ حَكِيمٌ ﴿٤﴾، وقال: «إِنَّمَا جَرَأُوا الَّذِينَ يَحْمَارُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقْتَلُوا أَوْ يُصْلَبُوا أَوْ تُقْطَعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ حَرَزٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٥﴾». كذلك أكد التشريع الإسلامي على ضرورة عموم هذه العقوبة لكل سارق مهما كانت مكانته في المجتمع تحقيقاً للعدالة، فلا يجوز الشفاعة في الحد بعد أن يرفع للحاكم، قال اللَّهُ عَزَّ ذِيَّلَهُ لأسامة بن زيد: (أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حَدودِ اللَّهِ؟) ثم قام فخطب فقال: أيها الناس، إنما ضل من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف فيهم أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها^(٦). كذلك شرع الإسلام الدفاع عن الأموال المحترمة واعتبر الموت في سبيل ذلك شهادة قال اللَّهُ عَزَّ ذِيَّلَهُ: (مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ)^(٧)، إلى غير

(١) البقرة، ١٨٨.

(٢) مسنـد الإمام أحمد، أول مسند البصريـين، حديث أبي حـرـة الرـقـاشـي عن عمـهـ، رقم ١٩٧٧٤.

(٣) مـنتـهـى الإـرـادـاتـ، تـقـيـ الدـيـنـ مـحـمـدـ بـنـ أـحـمـدـ الـفـتوـحـيـ، ١٤٥/٥، تـ: اـبـنـ عـبـدـ الـمحـسـنـ التـرـكـيـ، بـيـرـوـتـ، مـؤـسـسـةـ الرـسـالـةـ، طـ ١ـ، ١٩٩٩ـ مـ.

(٤) المـائـدـةـ، الآـيـةـ: ٢٨ـ.

(٥) المـائـدـةـ، الآـيـةـ: ٣٣ـ.

(٦) الـبـخـارـيـ، كـتـابـ الـحـدـودـ، بـابـ إـقـامـةـ الـحـدـودـ عـلـىـ الشـرـيفـ وـالـرضـيعـ، رقمـ ٦٢٨٩ـ وـ ٣٤٥٣ـ وـ ٣٢١٦ـ مـسـلـمـ، كـتـابـ الـحـدـودـ، بـابـ قـطـعـ السـارـقـ الشـرـيفـ وـغـيرـهـ رقمـ ٣١٦٩ـ وـ ٣١٩٧ـ التـرـمـذـيـ كـتـابـ الـحـدـودـ عـنـ رـسـوـلـ الـلـهـ، بـابـ مـاجـاءـ فـيـ كـراـهـيـةـ أـنـ يـشـفـعـ فـيـ الـحـدـودـ، رقمـ ١٣٥٠ـ النـسـائـيـ، كـتـابـ قـطـعـ السـارـقـ، بـابـ مـاـ يـكـوـنـ حـرـزاـ وـمـاـ لـيـكـوـنـ، رقمـ ٤٨٠٨ـ أـبـوـ دـاـوـدـ، كـتـابـ الـحـدـودـ، بـابـ فـيـ الـحـدـ يـشـفـعـ فـيـهـ، رقمـ ٣٨٠٢ـ اـبـنـ مـاجــةـ، كـتـابـ الـحـدـودـ، بـابـ الشـفـاعـةـ فـيـ الـحـدـودـ، رقمـ ٢٥٣٧ـ أـحـمـدـ، باـقـيـ مـسـنـدـ الـمـكـثـرـيـنـ، باـقـيـ مـسـنـدـ الـسـابـقـ، رقمـ ١٤٦١٦ـ، ١٤٧١١ـ، ٢٤١١٣٧ـ الدـارـمـيـ، كـتـابـ الـحـدـودـ، بـابـ فـيـ الشـفـاعـةـ فـيـ الـحـدـ، رقمـ ٢٢٠٠ـ.

(٧) الـبـخـارـيـ، كـتـابـ الـمـظـالـمـ وـالـغـصـبـ، بـابـ مـنـ قـاتـلـ دـوـنـ مـالـهـ، رقمـ ٢٣٠٠ـ مـسـلـمـ، كـتـابـ الـأـيـمـانـ، بـابـ الدـلـيلـ عـلـىـ أـنـ مـنـ قـصـدـ أـخـذـ مـالـ غـيرـهـ . . . رقمـ ٢٠٢ـ التـرـمـذـيـ، كـتـابـ =

ذلك من وجوه العناية بهذا المقصد التي بسطها العلماء.

البند الثاني: ضوابط حفظ المقاصد الخمسة حال التزاحم

وكم أثبت الأصوليون هذه المقاصد بالاستقراء بتتبع دلالات مفرق الأحكام في النصوص الشرعية فإن ترتيبها التشريعي أيضاً مستفاد بالاستقراء^(١) الذي قد تقوم بعض الجزئيات التي لا تندرج في عموم الترتيب بالطعن في حجية الترتيب، لذلك فإن اتفاق الأصوليين على كون حفظ هذه المقاصد الخمسة مرتب على صيغة معينة لم يرق إلى الإجماع، بل تأرجح الأصوليون في ترتيبهم بين ترتيب الغزالى وترتيب الأمدى اللذان يتفقان في تقديم الدين فالنفس وفي تأخير المال، ويختلفان في النسل والعقل أيهما يقدم وأيهما يؤخر^(٢). وبعضهم لم يرتب المقاصد أصلاً كالعز بن عبد السلام، وبعضهم لم يستقر على ترتيب معين في ذكره لهذه المقاصد وهو ما يؤكد أن عطفها على بعضها في عبارات المصنفات الأصولية لا يستفاد منه قصد الترتيب ما لم يؤكد ذلك سياق الكلام كما هو حال الإمام الرازى فقد ذكرها تارة على هذا الترتيب: النفس والمال والنسب والدين والعقل^(٣)، وتارة أخرى على هذا الترتيب: النفوس والعقول والأديان والأنساب، بل الشاطبى وإن ظهر جزمه بتقديم الدين على النفس فإنه لم يستقر على ترتيب معين في ذكره للكليات المتبقية.

كما أن القائلين بالترتيب الشائع لا يثبتونه على إطلاقه فهذا الغزالى رحمة الله يخرج أحكام الضرورة: (المضطر لكلمة الكفر، أو لشرب الخمر أو لأكل

= الديات عن رسول الله، باب ما جاء في من قتل دون ماله فهو شهيد، رقم ١٣٣٨ ، ١٣٣٩ ، ١٣٤١ . النسائي، كتاب تحريم الدم، باب من قتل دون ماله، رقم ٤٠١٩ ، ٤٠٢١ . أبو داود، كتاب السنة، باب في قتال الدسوس ٤١٤٢ . ابن ماجة، كتاب الحدود، باب من قتل دون ماله فهو شهيد، رقم ٢٥٧٠ . أحمد، مسنن العشرة المبشرين بالجنة، مسنن سعيد بن يزيد، بن عمرو بن نفيل، ١٥٤٢ .

(١) ضوابط المصلحة، البوطى، ص ٢٢٣ .

(٢) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبى، الريسونى، ص ٤٥ .

(٣) المحسول مع شرح النفائس، الرازى، ٤/١٦٦ .

مال الغير...) على تقديم النفس على الدين حال التعارض والتزاحم^(١)، (فقد تباع
الضرورة الشيء، ولكن هل (يثبت حكمه كلياً في الجنس)^(٢)؟

وهذا الاستفهام يقودنا إلى تأكيد أن ضوابط تقديم كلي على غيره لن تستفاد
إلا من جنس ما استفيد منه التقديم ذاته برصد الأحكام والشاهد التي يتخرج
عليها ترتيب الكليات في أعيان الأحكام، وإذا كانت دلالة هذه الشواهد والأحكام
المشخصة على ترتيب معين يتعدى منها استفادة اليقين وهو ما يفسر اختلاف
الأصوليين في ترتيب الكليات، فإن الاختلاف في ضابط أولوية كلي على غيره
يكون أبلغ الارتباط ذلك بالظن في حمل معهود الشرع في الأحكام وملتفاته في
أحكام الرخص خصوصاً التي يتجلى فيها الترتيب التشريعي للكليات على ما
يكون ضابطاً لتقدير كلي على غيره، وهو ما يؤكد القيمة العلمية لضوابط
الاستقراء في الكشف عن علاقات الكليات التشريعية. فأي قصور في الإجراءات
المنهجية للاستقراء يلزم عنه كشف خاطئة في نظام ترتيب الكليات التشريعية.
وسيتضح ذلك من خلال دراسة مذاهب الأصوليين في ترتيب الكليات.

أولاً: ضابط تقديم مقصد الدين على غيره

المستقر لترتيب الدين مع سائر الكليات عند الأصوليين يجد أن هناك
اتجاهين في المسألة:

الاتجاه الأول: أن الدين مقدم على بقية الكليات، فإذا تعارض مقاصدان
أحدهما يرجع إلى حفظ الدين والأخر يرجع إلى حفظ كلي آخر كالنفس أو العقل
أو المال، فيذهب هذا الاتجاه إلى تقديم المقصد الذي يعود إلى حفظ الدين على
غيره من المقاصد التي تعود إلى الكليات الأخرى، وهذا هو مذهب جمهور
الأصوليين^(٣)، والظاهر من عبارتهم أنهم لا يقصدون بالدين الذي يتقدير على غيره
أصوله فقط كما في شرع الجهاد فإنه يحمل دلالة ظاهرة على تقديم مقصد

(١) المستصفى، الغزالى، ٢٦٥/١.

(٢) البرهان، الجويني، ٨٦/٢.

(٣) الأحكام، الامدي، ٤/٢٧٥، ابن الحاجب، المنتهى، ٢٢٧، شرح العضد، ٢/٣١٧.
البحر المحيط، ٦/١٨٨.

النفس، أما فروعه فلا تقدم حال التزاحم على المقاصد الأخرى كما تدل على ذلك الأحكام المنصوصة كما في شرع القصر أو شرع الجلوس للعجز عن القيام في الصلاة.

ومما يستدل به على ذلك:

١ - قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّةَ وَالْإِنْسَانَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ﴾^(١)، فالمعنى المقصود الأعظم من الخلق هو العبادة التي تعني الدين، فيكون مقدماً على غيره من المقاصد حال التزاحم، بل إن ما سواه من المقاصد مقصود لأجله^(٢).

٢ - قول الرسول ﷺ: (فدين الله أحق بالقضاء)^(٣)، فهو يحمل دلالة صريحة على أن حق الله مقدم على حق الآدمي^(٤).

- الاتجاه الثاني: إن حفظ المقاصد الأربع الباقية النفس والمال والعقل والنسل مقدمة على الدين، ولقد أورد الآمي هذا القول على صورة اعتراف ولم يذكره قوله^(٥)، كما أورده ابن الحاجب^(٦) والفتوي^(٧) وغيرهم، ولم يذكر هؤلاء نسبة هذا القول إلى إمام معين.

(١) الذاريات، الآية: ٥٦.

(٢) الأحكام، الآمي، ٥٧٥/٤، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، ٣١٧/٢.

(٣) أخرجه البخاري، صحيحه، كتاب الصوم، باب من مات وعليه صوم، رقم ١٨١٧. مسلم صحيحه، كتاب الصيام، باب قضاء الصيام عن الميت رقم ١٩٣٦. النسائي، كتاب الأيمان والندور، باب من نذر أن يصوم ثم مات، رقم ٣٧٥٦. أبو داود، كتاب الأيمان والندور، الإذن في قضاء النذر عن الميت رقم ٢٨٧٦. الترمذى، كتاب الصوم عن رسول الله، باب ما جاء في الصوم عن الميت، ٦٥٠. ابن ماجة، كتاب الصيام، باب من مات وعليه صيام من نذر، رقم ١٧٤٨.

(٤) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، ١٤٨/١. الإباح في شرح المنهاج، السبكي، ٢٤١/٣.

(٥) الأحكام، الآمي ٢، ٣٢٦/٢.

(٦) مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، ٣١٧/٢.

(٧) هو محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوي المצרי، من فقهاء وأصولي الحنابلة، شهرته (ابن النجار)، له مصنفات عدة منها: متيهي الإرادات في الفقه الحنبلي، =

- أدلة الاتجاه الثاني:

إن الكليات الأربع، النفس والعقل، والنسل، والمال هي مجرد حقوق للأدميين، أما الدين فهو حق الله تعالى، وإذا ازدحم الحقان بحيث لم يمكن تحصيلهما معاً قدم حق الأدمي على حق الله وشاهد ذلك:

١ - أن الله تبارك وتعالى لا يتضرر بفوat حقه بخلاف الإنسان فإنه يتضرر بفوat حقه، والمحافظة على حق يتضرر صاحبه أولى من المحافظة على حق لا يتضرر صاحبه بفوatه^(١).

٢ - الشارع جرى عرفه بتقديم حق العبد على حقه، وذلك ثابت بالاستقراء ومن المواقع المستقرة التي ذكرها الأصوليون^(٢) في ذلك ما يلي:

- إذا اجتمع القتل العمد العداون مع الردة في شخص فإنه يقتل قصاصاً لا كفراً مراعاة لحق الأدمي.

- تخفيف الصلاة عن المسافر بإسقاط ركعتين عنه في الصلاة الرباعية والترخيص له بالفطر في رمضان، وكذلك تجويز ترك الجمعة والجمعة من أجل حفظ أدنى شيء من المال.

- ترجيح مصالح المسلمين المتعلقة ببقاء الذمي بين أظهرهم وهي دنيوية على مصلحة الدين حتى عصمنا دمه وما له مع وجود الكفر المبيح.

فقد قدمت مصلحة النفس على مصلحة الدين في الصور السابقة، كما قدمت مصلحة المال على مصلحة الدين^(٣).

ولقد أجبت على هذه الأدلة بأوجوib منها:

= وشرح الكوكب المنير، (ترجمته في النعت الأكمل، ص ١٤١، معجم المؤلفين ٨/٢٧٦). انظر ذكره لهذا القول في شرح الكوكب المنير ٤/٧٢٧.

(١) المتنور في القواعد، الزركشي، ص ٢٥٨.

(٢) الإحکام، الأدمي، ٤/٢٥٧. مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، ٢/٣١٧.

(٣) المرجعان السابقان.

- أن تقديم القصاص على القتل كفراً لا دليل فيه على تقديم حق العبد على حق الله لأمور:

١ - أن النفس ليست حقاً محضاً للعبد بدليل أنه لا يجوز له قتل نفسه ويحرم عليه أي تصرف يؤدي إلى تفويتها^(١).

٢ - أن في القتل قصاصاً في هذه الحالة يتحقق مقصداً مقصداً الشارع من إنهاء الفساد، ومقصد أولياء الدم من التشفى، بخلاف ما لو قتل ردة فإنه لا يتحقق إلا مقصود واحد فقط، وبيان ذلك أن الشارع لا مقصود له في إزهاق الأرواح، وإنما مقصده دعوة الخلق وهداهم وإرشادهم، فإن حصل فهو الغاية، وإن تعين حسم الفساد، بيرادة دم من لا فائدة بيقائه...^(٢).

٣ - إن تقديم حق الآدمي هنا لا يفضي إلى تفويت حق الله فيما يتعلق بالعقوبة البدنية مطلقاً لبقاء العقوبة الأخرى، وت تقديم حق الله مما يفضي إلى فوات حق الآدمي من العقوبات البدنية مطلقاً، فكان تقديم حق الآدمي أولى في هذه الصورة لذلك.

- وأما تخفيف الصلاة عن المسافر بإسقاط ركعتين ونحو ذلك مما ذكر فالجواب عنه أنه ليس تقديمًا لمقصود النفس على مقصود أصل الدين بل على فروعه وفروع الشيء غير أصله، فلا يلزم من تأخيرها في بعض الصور تأخير الدين مطلقاً وت تقديم غيره عليه، كما أن مشقة الركعتين في السفر تقوم مقام مشقة الأربع في الحضر، وكذلك صلاة المريض قاعداً بالنسبة إلى صلاته قائماً وهو صحيح فالمقصود لا يختلف، وأما أداء الصوم فإنه لا يفوت مطلقاً بل يفوت إلى بدل وهو القضاء^(٣).

ومن هنا فإن ما يصلح ضابطاً لتقديم الدين على غيره هو مدى انتفاء

(١) حاشية التفتازاني، ٣١٧/٢.

(٢) الإحکام، ٢٧٥/٤، الإبهاج، ٢٤١/٣. التقرير والتحبیر، ٢٣١/٣، ابن أمیر الحاج، بولاق، المطبعة الأمیرية، ١٤٠٣ هـ.

(٣) الإحکام الآدمي، ٤/٢٧٥.

المصلحة الدينية إلى أصول الدين أو فروعه ففروع الدين لا تتقى على المصالح الدنيوية بخلاف أصوله ودليل ذلك الاستقراء الذي أثبت أن المحال التي يقدم فيها الشارع المصلحة الدينية على المصلحة الدينية هي أحكام الفروع.

لكن يبقى مدى تحقيق فرعية تلك الأحكام التي قدم فيها الشارع المصلحة الدينية على المصلحة الدنيوية من مجال الاجتهاد التي تتنازعها الأنوار.

أما تخرّج النوازل الجديدة على هذا التفاضل بين المصلحة الدينية والدنوية ومدى كون هذه المصلحة من الأصول أو الفروع فهذا من مجال الاجتهاد التي يجب أن يتوجه لها الاجتهاد الجماعي، أما الاجتهاد الفردي في ذلك فإنه أكثر عرضة لخطأ التقدير في تحقيق مناطق هذا التفاضل بين المصلحة الدينية (المتعلقة بكلّي الدين أو المصلحة الدنيوية المتعلقة بالكلّيات الأربع) التي يصعب الفصل بين تأثيراتها المتبادلة، فإن تحقيق مناطق التفاضل بينها في نوازل الواقع (لا ينضبط بطرق معلومة)، وإنما يجري بحسب درجة عالية من التقوّي يبلغها المجتهد فيكون له ضرب من الحكمة أشار إليها قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمْ إِنَّمَا يَعْلَمُ فِرْقَانًا﴾^(١)، وبهذه الحكمة يتم هذا الضرب من التحقيق^(٢)، كما أن الصفة الجماعية لهذا النوع من الاجتهاد تكسبه شيئاً من المناعة ضد التوجهات المفروضة أو الميول الخاصة للمجتهد التي قد تجرّ ظنية المقاصد الشرعية إلى تبرير الواقع القائم وإضفاء طابع الشرعية مع افتقاده لها كما نبه إلى ذلك الجويني^(٣) وكما يحدث في واقعنا المعاصر.

وهذا الجدل الأصولي في هذا المحل يؤكد أن ترتيب الأصوليين للمقاصد الخمسة مستفاد من الدلالات التشريعية للأحكام المنصوصة التي يؤكد استقراءها وجود ترتيب معين يتأثر به الحكم الشرعي في ذاته وصفته. فترتيبية المقاصد مستفاده من النصوص التشريعية. ومن هنا يتضح حجم الخطأ المنهجي الذي

(١) الأنفال، الآية: ٢٩.

(٢) فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، النجار، ص ٢٠٢.

(٣) غياث الأمم في تبياث الظلم، الجويني، ص ١٣٠.

ارتکبه بعض الباحثين المعاصرین في تفسيرهم لبعض المواقف الاجتهادية للصحابة أو لأئمة الفقه بحملها على إخضاع النصوص لتراتبية المقاصد وتعطيلها إذا لم تتساوق معها، فهذا عين التخبط كما ذهب إلى ذلك علي حسب الله إذ اعتبر (ترك التغريب في حد الزنى محافظة على الدين وهو معارض لقوله ﷺ: (البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام)^(١). ومنه قتل الزنديق المستتر وإن تاب إذا خيف ضرره، محافظة على الدين، وهو معارض لقوله ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها)^(٢)، وجواز التسعير عند الحاجة إليه، وجواز تلقي الركبان إذا كثرت السلع، وجواز تفضيل بعض الأولاد في العطية إذا وجد ما يقتضي الزيادة، وجواز قطع الشوك من فروع شجر الحرم إذا اعترض طريق الحجاج وأذاهم. وقد نهت السنة عن كل ذلك)^(٣) إن مذاهب الفقهاء في هذه الفروع الفقهية لا يمكن حملها على تحكيم تراتبية المقاصد على النصوص برد بعضها وتعطيله حتى تتحقق تراتبية المقاصد لأن ترتيب المقاصد مستفاد من النصوص فكيف يبطل المقصد ما أثبته وأعطاه الوجود؟ فهذا عين الوهم ويصدق ذلك على الاجتهاادات التي تسعى لإعطاء المقصد إمكانية تعطيل النص.

(١) البخاري، كتاب الشهادات، باب شهادة القاذف والسارق والزنبي، رقم ٢٤٥٥. مسلم، كتاب الحدود باب من اعترف على نفسه بالزنبي، رقم ٣٢١٠. الترمذى، كتاب الحدود عن رسول الله، باب ماجاء الرجم على الثيب، رقم ١٣٥٣. النسائي، كتاب آداب قضاء الحاجة، باب صون النساء عن مجلس الحكم، رقم ٥٣١٣. ابن ماجة، كتاب الحدود، باب حد الزنى، رقم ٢٥٣٩. أبو داود، كتاب الحدود، باب المرأة التي أمر النبي برجمها من جهينة، رقم ٣٨٥٥. أحمد، مسنون الشاميين، بقية حديث زيد بن خالد الجهي، رقم ١٦٤٢٣.

(٢) البخاري، كتاب الأيمان، باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة.. رقم ٢٤. مسلم، كتاب الأيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، رقم ٣٣. الترمذى، كتاب الإيمان عن رسول الله، باب ما جاء في قول النبي ﷺ: أمرت بقتالهم حتى.. رقم ٢٣٣٥. النسائي، كتاب تحريم الدم، رقم ٣٩٠٣. أبو داود، كتاب الجهاد، باب على من يقاتل المشركين، رقم ٢٢٧١. أحمد، مسنون المكثرين، باقى المسند السابق، رقم ١٢٥٨٣.

(٣) أصول التشريع الإسلامي، علي حسب الله، ١٥٥.

ثانياً: ضابط الترتيب بين سائر الكليات

لئن كان تقديم مقصد حفظ الدين على النفس قد وقع فيه ما يشبه الإجماع فإن الترتيب بين الضروريات الأخرى قد وقع فيه الخلاف في موضعين:

الأول: أولوية حفظ النسل على العقل أو العكس

فهناك من رأى تقديم حفظ النسل على العقل وهناك من رأى عكس ذلك:

الاتجاه الأول: قدم حفظ النسب على العقل، ومنمن قال به ابن الحاجب، والأمدي^(١)، ويقوم هذا الاتجاه على أن حفظ النسب أو النسل راجع إلى حفظ النفس، وما كان راجعاً إلى حفظ النفس يكون مقدماً على العقل^(٢).

الاتجاه الثاني: قدم حفظ العقل على النسب أو النسل، ولم يذكروا حجة لذلك وقد التمس لهم التفتازاني أن (غاية ما يمكن أن يقال إن النفس تفوت بفوائد العقل من جهة انتفاء ما يصونها عن تعرض الآفات)^(٣).

والذي أراه أن سبب الاختلاف في الترتيب بين الكليات المتبقية يعود إلى الخلاف في مدى قربها من كلي النفس ومدى تأثير الاختلال الواقع فيها في اختلال كلية النفس، لذلك فإن ضابط حفظ هذه المقاصد حال التزاحم نرجعه في صوره الجزئية التي تختلف تأثيراتها على كلي النفس حسب الملابسات الخاصة بكل حالة ولا يمكن أن يطرد فيه أصل عام تنتظم تحته عدد من الجزئيات التي تسمح بصياغة الأصل.

الثاني: الترتيب بين العرض والمآل

وهذا الخلاف خاص بمن رأى زيادة كلية العرض على الكليات الخمسة، وقد سبق أن أشرت إلى سبب الخلاف في إمكانية إضافة كلية العرض كليلة مستقلة

(١) الأحكام، الأمدي، ٤/٢٧٦. مختصر ابن الحاجب، مع شرح العضد، ٢/٣١٨.

(٢) الأحكام في أصول الأحكام، الأمدي، ٢/٢٧٦.

(٣) حاشية التفتازاني مع شرح العضد، ٢/٣١٨.

واخترت أنها مندرجة في كلية النسل، وقد أرجع الزركشي ترتيب العرض بالنسبة للمال إلى مدى تأثيره في كلية النسب، فما أثر على كلية النسب يكون مقدماً على المال، وما لم يكن كذلك يكون المال مقدماً عليه.

الفرع الثاني: ضوابط الترتيب التشريعي لرتب المقاصد

لقد انتهت اجتهادات الأصوليين في مقاصد الشريعة إلى تحديد مراتبها ومكملات هذه المراتب التي سيأتي عرضها لاحقاً.

ولئن ظهر اختلاف الأصوليين في الترتيب بين بعض أنواع المقاصد سابقاً فإن الخلاف هنا لم يكن في كون الضروري يقدم على الحاجي، أو الحاجي يقدم على التحسيني، لكن الخلاف يكون في مدى صحة إلحاق الفروع بهذه المراتب ذلك ما أقف عليه خلال البند التالية:

البند الأول: مراتب المقاصد كما انتهي إليها الأصوليون

والغرض من عرض هذه المراتب كما تصورها الأصوليون باعتبارها ترتيب لمدى شدة حاجة الأفراد لكل قسم^(١)، هو تحديد المساحات التي ما زالت منها مستترة إذ لم يجاوز الاستقراء الحدود التي انتهى إليها السابقون، وهو ما يعني تعذر ضبط التفاضل بين هذه المراتب على إطلاقه، وهو ما يؤثر بشكل تلازمي على طبيعة الأداء التشريعي لتفاضلها المستقرىء من نصوص التشريع.

أولاً: مرتبة المقاصد الضرورية

المقصاد الضرورية هي (ما لا بد منه في قيام مصالح الدين والدنيا ، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامته بل على فساد وتهاج وفوت حياة، وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين)^(٢)، وهذا النوع من المقاصد لا بد منه لقيام نظام العالم، بحيث لا يبق النوع الإنساني مستقيماً الحال

(١) الحاجات البشرية، محمد البشير فرحان، ٦٣، دبي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط١، ٢٠٠١م.

(٢) المواقف، الشاطبي، ١٧/٢.

بدونه، إذ الحاجة الإنسانية لهذا النوع من المقاصد تصل (إلى حد الضرورة) ^(١).

وقد دل الاستقراء على أن الشارع الحكيم شرع من الأحكام والتكاليف ما يقيم هذه المقاصد التي تبلغ الحاجة إليها مبلغ الضرورة، ولقد جزم الكثير من الأصوليين ^(٢) بأن المقاصد الضرورية (تحصر في المحافظة على خمسة أمور هي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال) ^(٣)، يقول الغزالى رحمه الله (ومقصد الشرع منخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم وأنفسهم وعقلهم ونسلهم وما لهم) ^(٤) وهذا النص من الإمام الغزالى رحمه الله صريح في الجزم بحصر الكليات في الشريعة الإسلامية في الأصول الخمسة المذكورة، وذلك بالاستقراء (فالدين بقتل الكفار والنفس بالقصاص والعقل بحد المسكر والنسل بحد الزنى والمال بحد السارق والمحارب) ^(٥)، كما أن معظم الأصوليين قد درجوا على حصر مقاصد الشريعة الضرورية فيما ذكره الإمام الغزالى، بل منهم من علل هذا الحصر كما فعل الآمدي رحمه الله (ت ٦٢٧ هـ) إذ ذكر أن حجة هذا الحصر مؤيدة بالواقع الذي يقضي بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة ^(٦) على أنه ينبغي التنبيه إلى أن الكثير من الأصوليين لم يناقشوا المبدأ نفسه (حصر الكليات أو عدم حصرها) رغم ما يمكن أن تضفيه نتيجة هذا الإجراء من منهجية تأسيسية لاعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد استناداً إلى طبيعة المعرفة بالمقاصد المترتبة على هذا الحصر إذا كان قاصراً من جهة عدم اشتتماله على بعض الكليات أو

(١) شرح المحلي مع البناني، ٢٨/٢.

(٢) المحصول مع شرح نفائس الأصول، الرازى، ٤ / ١٦٦. البحر المحيط، الزركشى، ٤ / ٢٠٩. الإبهاج في شرح المنهاج، السبكى، ٤ / ٥٥. حاشية العطار على جمع الجواب، ٢٠٩ / ٣١٨. التحصيل من المحصول، الأرموى، ٢ / ١٩٢. الأحكام، الآمدي، ٣ / ٣٠٠. مختصر المتنهى مع شرح العضد، ابن الحاجب، ٣٢١، نشر البنود على مراقى السعود، العلوى، ٢ / ١٧٢.

(٣) أصول التشريع الإسلامي، علي حسب الله، ص ٣٣٤.

(٤) المستصفى، الغزالى، ١ / ٤١٧.

(٥) العضد شرحه على مختصر ابن الحاجب، ص ٣٢٢.

(٦) الأحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ٣ / ٣٠٠.

دمجه لكليلات مستقلة في كلية واحدة فيضعف إمكانية الترجيح عند التعارض
لعدم وضوح الفرق بين الكليتين المتدخلتين.

وقد علل الفقهاء الكثير من الأحكام بضرورتها كما في قول الشيخ الدردير
رحمه الله: (وجاز البيع برؤية بعض المثلي بخلاف المقوم للضرورة)^(١)، وقول
ابن رشد (وذلك أنهم اتفقوا على أن الغرر ينقسم بهذين القسمين، أن غير المؤثر
هو اليسير أو الذي تدعو إليه الضرورة أو ما جمع الأمرين)^(٢).

ثانياً: مرتبة المقاصد الحاجية

عرف الإمام الشاطبي الحاجيات بأنها أحكام (مفترق إليها من حيث التوسعة
ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب،
فإذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة)^(٣)، وواضح من
هذا التعريف أن الحاجيات قد تتحقق من دونها الأمور الخمسة تحققاً محفوفاً
بالضيق والحرج^(٤)، فشرعت أحكام الحاجيات لتحصن أركانها وتدفع الحرج عند
 مباشرة أحكام الضروريات، وقد مثل الأصوليون لهذه المرتبة بسلطة الولي على
تزويج الصغير والصغيرة، فذلك لا ضرورة إليه^(٥).

ويسجل أيضاً في هذه المرتبة عدم اعتناء الأصوليين ببيان حدودها والاكتفاء
بالتمثل لها، أو بالأحرى الاقتصار على ذكر ما ساقه الغزالي من أمثلة بلا زيادة
تذكر^(٦). ومما ذكروه لها من أمثلة ففي العبادات (الرخص المخففة بالنسبة إلى

(١) الشرح الكبير على مختصر خليل، الدردير، ٣/٢٤.

(٢) بداية المجتهد، ابن رشد، ٥٢٢.

(٣) المواقفات الشاطبي، ٢١/٢.

(٤) المواقفات، الشاطبي، ٢/١٨، المستصفى، ١/٤١٨. أصول التشريع الإسلامي، على
حسب الله، ص ٢٩٧. ضوابط المصلحة، ص ٢٥٠.

(٥) المستصفى، الغزالى، ١/٤١٨، الآمدي، الأحكام، ٣/٣٠١.

(٦) الفخر الرازي، المحسن، ٤/١٦٠، الآمدي، الأحكام، ٣/٢٧٥. شرح مختصر
الروضة، الطوفي، ٣/٣٠٦. البحر المحيط، الزركشي، ٥/٢١٠. شرح تنقیح الفصول،
الرافي، ٩٣١.

للحوق المشقة بالمرض والسفر كالقصر والفطر)، وفي العادات (كإباحة الصيد، والتمتع بالطبيبات)، وفي المعاملات (القراض وimasقات والسلم، وكل العقود التي وقع استثناؤها من القواعد العامة التي تقتضي المنع فإنها استثنى من المنع لحاجة الناس إليها، واعتماد القرائن في وسائل الإثبات)، وفي الجنایات (كضرب الدية على العاقلة، وتضمین الصناع)^(١).

فالحاجي بتحديد الشاطبي يتکفل (ملاً مساحة لا يأس بها من شأن التدبر الاجتماعي، وتحديداً في دائرة المعاملات والقضاء، وإن كانت تفصيلات هذا القسم بقيت عامة ومقتضبة، وقد تكون قلة ابتلاءاتها في المرحلة التاريخية التي عاش فيها المجلون لهذا القسم من الجويني حتى الشاطبي هي التي حكمت هذا التحديد المجمل، وإن الواقع الاجتماعي والتنظيم المعاصر يوضح بالكثير من القضايا الحاجية التي استحدثت وباتت من شروط صحة الانتظام)^(٢).

كما نبه الشيخ العضيد (ت ٦٥٧هـ)^(٣) إلى أن الأفراد الداخلة تحت هذه المرتبة ليست على قدر واحد من الحاجة إليها، فهي (ليست في مرتبة واحدة فإن الحاجة تشتد وتضعف وبعضها أكد من بعض، وقد يكون بعضها ضرورياً في بعض الصور، كالإجارة في تربية الطفل الذي لا أُم له ترضعه)^(٤)، فقد يحتف بالحاجة من العوارض ما يرتقي بها إلى الضروريات، وعلى هذا يخرج ما أشار إليه الأصوليون في مرتبة الحاجيات من أن الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة إذ (حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد، من حيث إن الكافية لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس لنال آحاد الجنس ضراراً لا محالة

(١) المواقف، الشاطبي، ٢١/٢.

(٢) المقاصد الكلية للتشرع الإسلامي، محمد حسن جابر، ١٩٥.

(٣) هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، قاضي قضاة الشرق المعروف بعبد الدين الإيجي، ولد بعد سنة ٧٠٨هـ، وأخذ على الشيخ زين الدين الهنكي، وغيره، من مصنفاته شرح مختصر ابن الحاجب، المواقف، الجواهر، ت ٧٥٦هـ. (ترجمته في طبقات الشافعية، الإسني، ٢٣٨/٢، شذرات الذهب، ١٧٤/٦).

(٤) شرح العضيد على مختصر ابن الحاجب، ص ٣٢٢.

تبلغ مبلغ الضرورة^(١)، ويلاحظ بعض الباحثين المعاصرین أن مرتبة الحاجيات زيادة لشمولها لما ذكر من التوسيعة المادية على الإنسان فإنها تتسع أيضاً لتشمل التيسيرات المتعلقة بالوجود المعنوي للإنسان، مثل تحقيق الكرامة، وحرية الرأي وإقامة المساواة^(٢)، وغيرها من القيم التي يفرضها الوجود الاجتماعي للإنسان استناداً إلى الطابع الحاجي لهذه القيم في العصر الحاضر ويدرك هنا ما أعطاه ابن عاشور من بعد اجتماعي للمقاصد.

ثالثاً: مرتبة المقاصد التحسينية

عرف الإمام الشاطبي التحسينيات بأنها (الأخذ بما يليق بمحاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنّسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجتمع ذلك القسم مكارم الأخلاق)^(٣)، وقد كان تحديد الغزالى قريباً من هذا حيث اعتبر التحسينيات (ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة ولكن يقع موقع التزيين والتحسين للمزايا والمراتب، ورعاية أحسن المناهج في العبادات والمعاملات والحمل على مكارم الأخلاق ومحاسن العادات)^(٤)، ويبدو أن هذه التحديدات مرتبطة بما ذكره الجويني في هذه المرتبة^(٥)، ومن الأصوليين من سمي هذه المرتبة بالمنفعة أو الزينة^(٦)، ولقد اعتبر ابن عاشور أن المصالح التحسينية ترجع

(١) الجويني، البرهان، ٧٩/٢. وقد فصل الجويني رحمة الله هذه المسألة في كتابه الغياثي فذكر: (أن الحرام إذا طبق الزمان وأهله ولم يجدوا إلى طلب الحال سبيلاً فلهم أن يأخذوا منه قدر الحاجة، ولا تشترط الضرورة التي نرعاها في إحلال الميّة في حقوق آحاد الناس، بل الحاجة في حق الناس كافة تنزل منزلة الضرورة في حق الواحد المضطرب، فإن الواحد مضطرب لصابر ضرورته ولم يتعاط الميّة لهلك، ولو صابر الناس حاجاتهم وتعدوها إلى الضرورة لهلك الناس قاطبة، ففي تعدى الكافة الحاجة من خوف الهلاك ما في تعدى الضرورة في حق الآحاد)، انظر الغياثي أو غياث الأمم في التباث الظلم، ص ٢١٩.

(٢) خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، فتحي الدرني، ٢٠٥ ، ٤٠٦ .

(٣) المواقفات، الشاطبي، ٢١/٢.

(٤) شفاء الغليل، الغزالى، ١٦٩.

(٥) البرهان، الجويني، ٧٩/٢.

(٦) المثار في القواعد، الزركشي، ٣٢٠/٢.

إلى مابه كمال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة متميزة عن غيرها من الأمم مما يغري بالاندماج فيها والتقرب منها^(١).

ومن أمثلتها في العادات آداب الأكل والشرب، وفي المعاملات بيع الإنسان على بيع أخيه وخطبته على خطبته، ومما ينبغي التنبيه عليه في هذه المرتبة أن كون الفعل تحسينياً لا يلزم عنه أن لا يكون واجباً بل إن التصرفات المصنفة في هذه المرتبة تعتبرها الأحكام الخمسة. ويتبين من ذلك أن المقاصد التحسينية محصورة عند الأصوليين في (المصالح التي لا ينال المكلف بفقدها إلا جرح في المروءة)^(٢).

رابعاً: مكملاً المراتب

إن نص الأصوليين على أن لكل مرتبة من المراتب السابقة ما يضاف لها حتى وإن كانت هذه المضافات لا تساوي المراتب في درجاتها يهدف إلى توسيع هذه المراتب بالقدر الذي يجعلها أشمل لحقائقها، وقد عبر الإمام الشاطبي عن حقيقة هذه المضافات المسمى بالمكملاً أو التتممات بقوله (كل مرتبة من مراتب مقاصد الشريعة في مراتبها الثلاث ينضم إليها ما هو كالتممة، بحيث لو فرضنا فقده لم يخل بحكمتها الأصلية)^(٣)، وقد وضحه الفتوحي (ت ٩٧٢ هـ)^(٤) بصورة أكثر مفسراً وجه تكملته (بأنه لا يستقل ضرورياً بنفسه، بل بطريق الانضمام، فله تأثير فيه لكن لا بنفسه فيكون في حكم الضرورة وبالغة في مراعاته)^(٥) فضابط هذا المكمل ضابط دقيق، فرغم كونه مكملاً ومتيناً لأصله أو مرتبته إلا أن فقده أو غيابه أو فواته لا يلزم منه فوات أصله الذي كمله، وإنما ينقص من مصلحته، وقد تفرد الإمام الشاطبي بذكر بيان هذا الضابط الذي يفصل بين المكمل والأصل الذي كمله أما غيره من الأصوليين فلم يكن واضحاً عندهم

(١) مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص ٣٠٧.

(٢) تجديد المنهج، في تقويم التراث، طه عبد الرحمن ص ١١١.

(٣) المواقف، الشاطبي ١، ٢١ / .

(٤) سبقت ترجمته.

(٥) شرح الكوكب المنير، محمد بن أحمد عبد العزيز الفتوحي، ٤/١٦٣، ت محمد الزحيلي وزرية حماد، دمشق، دار الفكر، ١٤٠٢ هـ.

بالقدر الكاف كالأمدي، والغزالى، والزركشى^(١) فإنهم لم يتعرضوا له رغم أهميته خاصة عند توظيف التفاضل بين الأصل ومكمله عند التزاحم والتعارض في مجال الاجتهاد، وفيما يلي ذكر أمثلة لمرتبة المكملاط، وهي أمثلة معدودة تكرر ذكر أغلبها في المصنفات الأصولية التي اعتنى ببحث المقاصد:

أ - مكملاط المقاصد الضرورية:

شرعت الصلوات الخمس محافظة على مقصد الدين، أما شرع الجماعة في الفرائض وخطبة الجمعة والعيدان والأذان والنواول المتعددة تأكيداً لهذا المقصد وتكميلاً له.

يحرم التشريع الإسلامي الزنى حفظاً لمقصد النسل، وشرع تكميلاً لهذا المقصد تحريم النظر للأجنبي يقول تعالى: «قُلْ لِّلْمُؤْمِنِينَ يَعْصُوْمِنَ أَبْصَرِهِمْ وَيَحْفَظُوْمُ فُرُوجَهُمْ»^(٢)، كذلك شرع تكميلاً لهذا منع إيماء زينة النساء قال تعالى: «وَلَيَضَرِّنَّ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جِيُوهِهِنَّ وَلَا يَبْدِيْنَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِيُعَوِّلَهُنَّ»^(٣).

وفي مقصد حفظ العقل حرم التشريع الإسلامي شرب الخمر، وأوجب فيه الحد، وحرم القليل غير المسكر تكميلاً لذلك فالقليل مداعاة للكثير.

وفي مقصد حفظ المال شرع الإسلام تكميلاً لمقصد وضوح الأموال الإشهاد على الدين بقوله تعالى: «وَأَسْتَهِنُّدُوا شَهِيدَيْنَ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنَ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَكَاهُ وَمَنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَدَاءِ أَنْ تَضْعِلَ إِحْدَاهُمَا فَتَذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى»^(٤).

ب - مكملاط المقاصد الحاجية:

ومن الأمثلة على مكملاط الحاجيات، مثل تشريع الجمع للمسافر الذي يحق له القصر، إذ عدم تشريع الجمع لا يخل بأصل التوسعة والتخفيف، ولكنه

(١) الأحكام في أصول الأحكام، الأمدي، ٢٧٥/٣. شفاء الغليل، الغزالى، ص ١٦٤. البحر المحيط، الزركشى، ٢١٠/٥.

(٢) النور، الآية: ٣٠.

(٣) النور، الآية: ٣١.

(٤) البقرة، الآية: ٢٨٢.

يخفف منها وينقص قوّة تأكدها^(١). كذلك شروط العقود المشروعة تخفيفاً على الناس كالأجارة والإستصناع، والسلم، فإن هذه الشروط تكمّل مقاصد المصالح الحاجية لهذه العقود حتى تترتب عليها التزاماتها المتبادلة على وجه العدل.

ج - مكمّلات المقاصد التحسينية:

من الأمثلة التي يسوقها الأصوليون للتحسينيات، آداب قضاء الحاجة، ومندوبيات الطهارة، والاختيار في القرارات كالأخلاقي والحقيقة، والإحسان في المعاملة عموماً.

ولقد كان الإمام الرازى رحمه الله على قدر من الفطنة حين لاحظ (أن كل واحد من هذه المراتب الثلاث ومكمّلاتها أيضاً قد يقع فيه ما يظهر كونه من ذلك القسم، وقد يقع منه ما لا يظهر كونه منه بل يختلف باختلاف الظنون)^(٢)، وذات الملاحظة يؤكّدتها بعض الباحثين المعاصرین، فقد لاحظ الريسوني (أنه ليس هناك حد فاصل ونهائي بين المصالح المعتبرة ضرورية، والمصالح المعتبرة حاجة، وليس في الإمكان التفريق بين هذه المراتب إلا على وجه التقرير والتغليب)^(٣)، كما اعتبر البوطي أن هناك حيز من التفاوت بين المراتب الثلاث يعسر ضبطه (التفاوت الدقيق الذي قد يكون في درجة الحاجيات أو التحسينيات نفسها، فلم يعرض له لأن هذا التفاوت إنما هو عائد إلى ملكة المجتهد وفقهه)^(٤).

ورغم هذه الظنية فإن الترتيب التشريعى لأصناف المقاصد يحتاج إلى تصنیف دقيق للأحكام الشرعية على هذه المراتب، ومكمّلاتها بل يمكن أن نعتبر أن هذا الحيز من مباحث المقاصد يعتبر منطقة فراغ بحثي لم يجاوز فيها البحث العلمي الأفق الذي وصل إليه السابقون، وغياب هذا التصنیف يغري بنقد هذه المراتب الثلاث لطرحه إمكانية عدم اتساع أحكام هذه المراتب الثلاثة لكل أحكام

(١) الموافقات، الشاطبي، ٢٣/٢.

(٢) المحصول مع شرح نفائس الأصول، الرازى، ١٦١/٤.

(٣) نظرية التقرير والتغليب، الريسونى، ٣٢١.

(٤) ضوابط المصلحة، البوطي، ٢٦٢.

الشريعة الإسلامية وبقاء جزء منها خارج دائرة هذه المراتب، خاصة وأن بعض الأحكام قد تتنازعها مرتبتان أو أكثر، وقد لوحظ ذلك على مستوى التمثيل لهذه المراتب، وهو ما يؤكد حضوره على مستوى التصنيف بصورة أوضح.

ولعل غياب هذا التصنيف، وكون التقسيم الثلاثي لرتب المقصاد أمر اجتهادي (محدث بعد عصر الصحابة والتابعين والأئمة)^(١) هو ما دعا بعض الباحثين المعاصرين إلى التأكيد على (فلق التقسيم الأصولي للمصالح)^(٢)، ومن ثم التعرض له بالنقد والإضافة إما ب النقد ببنية هذا التقسيم ومحاولة تعويضه بتقسيم جديد أو الالكتفاء بالاعتراض على طبيعة العناصر المدرجة في بعض أصنافه وقد سبق تقويم هذه الانتقادات.

البند الثاني: ضوابط الأداء التشريعي لرتب المقصاد

إن الإشكال الذي يتوجه إلى هذه المراتب ليس هو عددها بالدرجة الأولى كما حاول تأكيد ذلك بعض المعاصرين فأضاف مرتبتين لتصبح المراتب خمس؛ إذ عدد المراتب لا يعيق اعتبار المقصاد في مجال الاجتهد بالقدر الذي يعيقه تخریج النوازل والأحكام على هذه المراتب الذي يتطلب حد هذه المراتب حداً واضحـاً بغض النظر عن عددها للخلوص إلى معايير تصنيف التصرفات عليها.

الضابط الأول: المزاوجة بين المعيار الشكلي والموضوعي في التخرج على المراتب

إذا كان التفاضل بين هذه المراتب الثلاث أمر ثابتـاً للأصوليين فإن تصنيف الأفعال على هذه المراتب يعد في غاية الخطورة لما يترتب عليه من إمكانية إهـدار الأفضل والتمسـك بالمضـل توهمـاً أنه الأفضل في ميزان الشرع حال تزاحـم المراتب لذلك فإن الخطأ في تصنيف التصرف في مرتبـته الصحيحـة يفضـي إلى نتـيـجة عـكـسـية تـتمـثلـ في تقديمـ المؤـخـرـ وتـأخـيرـ المـقـدـمـ، وهو ما يـقوـدـناـ إـلـىـ

(١) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف حامد العالم، ١٥٥.

(٢) تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، ص ١١١.

التساؤل عن معيار تصنيف التصرفات في المراتب الثلاث؟.

فهل درجة الحكم التكليفي في مراتب المشروعة (الواجب، المندوب، المباح)، أو مراتب اللامشروعة (المحرم، المكره)، يمكنها أن تؤدي إلى تصنيف الأحكام الشرعية في المراتب الثلاث الضروريات، وال حاجيات، والتحسينيات؟. أم أن هذا المعيار الشكلي لا يصلح لذلك فنحتاج إلى المعيار الموضوعي الذي يحتمكم فيه إلى درجة المصلحة أو المفسدة المتعلقة بالحكم التكليفي، فإن كانت مصلحة الحكم عظيمة كان من الضروريات حتى ولو كان حكمه الإباحة، وإن كانت مصلحته أقل من ذلك كان من التحسينيات، وإن كانت بينهما كان من الحاجيات؟.

يبدو أن الجمع بين المعيارين هو الأنسب والأضمن لتخريجات الأحكام الشرعية على هذه المراتب، وهو ما اختاره بعض الباحثين المعاصرین^(١).

من التخريجات غير المضبوطة على القاعدة المقاصدية المتعلقة برتب المقاصد ما ذكره الباحث محمد الوكيلي من الاحتکام إلى التفاضل بين مرتبة الضروريات وال حاجيات في الاجتهاد في إحدى المسائل المعاصرة، يقول: (الحفاظ على حياة فرد أو أفراد من المسلمين ضروري ومقاطعة دولة كافرة لدولة مسلمة حاجي). لأن هذه المقاطعة قد تسبب لها بعض الضيق. فإذا أرغمت دولة مسلمة على تسليم فرد أو أفراد من رعاياها إلى تلك الدولة لقتلهم، فعليها أن تتحمل سلبيات هذه المقاطعة ولا تسلمهم لها. لكن إذا أيقنت أن هذه المقاطعة سيعقبها هجوم واعتداء يؤدي بحياة المسلمين ويعرض البلاد للخراب، جاز لها التسليم درء للمفسدة الكبيرة^(٢).

فتخرج أوصاف هذه النازلة على التفاضل بين مرتبة الضروريات وال حاجيات يحتاج إلى الكثير من الضبط، خاصة فيما يتعلق بطبيعة الفرد أو الأفراد المطالب بتسليمهم، وكذا طبيعة الدولة المطالبة بهؤلاء الأفراد، وكذا

(١) نحو تفعيل المقاصد، جمال الدين عطية، ص ٧٠.

(٢) فقه الأولويات دراسة في الضوابط، ص ٢٠٢، فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٩٧م.

مدى تيقن عودة الخراب على بلاد المسلمين من ظنيتها حال المواجهة، فكل هذه القرائن تطرح الكثير من التوقفات في التساهل في تحرير النوازل الحديثة على التفاضل التشريعي مراتب المقاصد.

وإذا كان العلماء السابقون سعوا للنص على التفاضل بين هذه المراتب فإن التفاضل بينها يجب أن يجد تفعيله في القضايا المعاصرة التي لا يكون تحرير ملابساتها على التفاضل بين هذه المراتب محل نزاع أو اشتباه في عدم شرعية دخول ملابسات النازلة الجديدة على التفاضل بين المراتب، فهناك الكثير من القضايا المعاصرة التي نجد فيها الحاجيات والتحسينيات تزاحم الضروريات في حياة المسلمين بل وتتقدم عليها، وكمثال على ذلك النكاح باعتباره أصلًا ضروريًا وتوابعه من صداق ووليمة وخطبة باعتبارها تقوم مقام الحاجة أو التحسين المكمل للأصل، لكن تداخل الحاجة والأصل في التفكير الاجتماعي للMuslimين قد عطل قيام هذا الأصل على خطورة تعطله فيتعذر تحقيقه في الكثير الغالب بحاجياته وتحسينياته، هذا فضلاً عن مكملات هذه المراتب؛ لذلك يجب أن يتوجه الاجتهد المعاصر في توظيف التفاضل بين مرتب المقاصد إلى التنبيه إلى مدى تبعية هذه المكملات (الصدق، الوليمة، لوازم الخطبة) لأصلها (حصول النكاح). فيجب أن يحاصر الاجتهد المعاصر هذه التوابع في رمزيتها ويؤكد على إمكانية الإلغاء الشرعي لها متى أفضت إلى نقض الأصول.

الضابط الثاني: تحقيق مناط الأصل والتكميلة في النوازل الجديدة

نص الأصوليون على أن المكمل إذا أدى اعتباره إلى إبطال الأصل سقط اعتباره وقد استقرأ ذلك من عادة الشرع في تشريعيه، كما في الجهاد مع ولاة الجور أو الصلاة خلف أئمة السوء أو شرع جواز الصلاة قاعداً لمن عجز عن القيام (فدل ذلك على أن كل تكملة يفضي اعتبارها إلى رفض أصلها فلا يصح اشتراطها عند ذلك^(١)).

(١) المواقفات، الشاطبي، ٢٦/٢.

لكن تخريج النوازل الجديدة على هذا التفاضل بين الأصل ومكمله يحتاج إلى مزيد من التحقيق في تخريج أفراد الأحكام عليه في نصوص التشريع، إذ الإمام الشاطبي ذكر بعض الصور فقط التي تنطبق على هذه العلاقة بين الأصل ومكمله، أما استقراء جميع صور الأحكام الشرعية التي تدخل تحت هذا الأصل ودفع الشبه التي ت تعرض تخريجها فهذا من المحال التي يفترض تتوجه لها جهود الباحثين في أصول الفقه.

وإذا لم يتحقق ذلك النوع من الاستقراء فإن التوظيف المعاصر للتفاضل بين الأصل ومكمله يبقى مفتقداً للحجية، فيفترض أن يتواصل جهد السابقين في ذلك، إذ (من طبيعة العلوم في نسأتها أن تكون في هيأتها النظرية متأخرة عن ممارساتها العملية إذ هي بوجه من الوجوه خلاصة للتجربة العملية المتکافئة وهكذا كان الأمر بالنسبة لمنهج الفهم الذي أسسه الإمام الشافعي فقد تأخر بأكثر من قرن ونصف عن بداية الممارسة الفعلية لفهم الأحكام الشرعية على عهد نزول الوحي. أما تطبيق الأحكام الشرعية فلم يشهد التوسع في الحياة الاجتماعية والاقتصادية إلا في القرن الثاني حينما امتدت الدولة الإسلامية على أرض الحضارات القديمة، وأتيح لها من التمكّن ما أفضى إلى حركة من التعمير الشامل، فأثرت الحياة ثراء ولد زخماً من مستجدات الأوضاع نشط الاجتهاد في التطبيق الفعلي لأحكام الشريعة)^(١).

(١) فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، التجار، ص ١٨٣.

رَفِعٌ

عَبْدُ الرَّحْمَنِ الْجَنْوِيِّ
أَسْكَنَهُ اللَّهُ لِلْفَزْوَارَكَ

www.moswarat.com

رَفْعٌ

جَمِيعُ الْأَرْجُونِ لِلْجَنَّةِ
الْأَسْكَنُ لِلْمُتَّقِينَ لِلْفَرْوَانِ
www.moswarat.com

الفصل الثاني

ضوابط الأداء
التشريعي الخارجي للمقصد

رَفِعٌ

عَبْدُ الرَّحْمَنِ الْجَنْوِيِّ
أَسْكَنَهُ اللَّهُ لِلْفَزْوَارَكَ

www.moswarat.com

تمهيد

عند تحقق المعرفة بمقاصد التشريع أو بالإرادة التشريعية المفترضة للشارع في محل معين من مجال الاجتهد بالضوابط السابقة سواء منها المتعلقة بالمقصود المنصوص أو المستبطن، وتحقق الأولوية المظونة لهذا المقصود بالنسبة لأجناسه وأنواعه، فأي موقع يمكن أن يعطى لهذه المعرفة ضمن وضع الأدلة التشريعية الأخرى النقلية والعقلية في التعرف على الأحكام الشرعية في مجال الاجتهد؟ يجب أن نشير بداية إلى التكامل المفترض الذي ينبغي أن يقوم بين محتوى دلالة المعرفة بمقاصد التشريع وبين محتوى دلالة الأدلة التشريعية الجزئية النقلية والعقلية، فلا يمكن أن يقع أي تصادم بين محتوى دلالة المقصود التشريعي في محل الاجتهد، وبين محتوى دلالة أي دليل آخر صحيح في نفس المحل، ولعل هذا هو الذي جعل ابن تيمية رحمه الله يجزم بأن صحيح العقل لا يعارض صحيح النقل.

وتوضيح ذلك أن الأدلة التشريعية التي هي مصادر الأحكام لا تخرج عن كونها عقلية أو نقلية.

والأدلة النقلية هي نصوص التشريع من القرآن أو السنة النبوية الثابتة عن النبي ﷺ، والتي تعبر عن الإرادة التشريعية في المحل المنصوص بأي طريق من طرق الدلالة المتفاوتة بينظن والقطع حسب طبيعة كل نص تشريعي جزئي. لذلك فدلالة النص التشريعي الجزئي لا تتعارض مع دلالة المعرفة بالإرادة التشريعية، إذ هذه المعرفة حصلت في بعض جوانبها بالاستعانة بهذا النص، فاحتمال التصادم احتمال متنفي، وانتفاءه تفرضه حتمية عقلية ظاهرة.

أما الأدلة التشريعية العقلية (القياس، الاستحسان، المصالح المرسلة، سد

الذرائع...) فالتكامل أو بالأحرى التطابق بين دلالة هذه الأدلة على الأحكام الشرعية وبين دلالة المعرفة بمقاصد الشارع من جنس التكامل السابق، لأن أداء هذه الأدلة في الكشف عن الأحكام الشرعية ليس في حقيقته إلا محاولة لتلمس واستجلاء الإرادة التشريعية المفترضة للشارع في محل الاجتهد حسبما اقتضته قواعد كل طريق من تلك الطرق.

فإذا عرضت على المجتهد نازلة جديدة ليس فيها حكم منصوص، أعطاها المجتهد نفس حكم الواقعه التي فيها حكم منصوص ما دام الحكم يتحقق في الواقعه الجديدة نفس القصد التشريعي الذي يتحقق في الواقعه القديمة المنصوص على حكمها، وهذا هو معنى القياس كما استخدمه السلف الصالح في الاجتهد في التعرف على الأحكام الشرعية في النوازل الطارئة وكما ضبطه الأصوليون في أبحاثهم؛ وهو كما نرى ينطلق من مسلمة واضحة ومحددة وهي القول بأن للشارع في كل حكم نص عليه قصد تشريعي، ومعرفة أحكام ما لم ينص عليه مرتبطة إلى حد كبير بمعرفة القصد التشريعي للأحكام المنصوص عليها.

أما إذا كانت الواقعه المعروضة على الفقيه والتي ليس فيها نص حكم، لا يوجد تقارب بينها وبين واقعة منصوصة تشاركها الحكم والمقصد، أعطاها الفقيه حكمًا يدخل في جنس الحكم المعطى للواقعه المنصوصة إذا كان هذا الحكم يتحقق في الواقعه الجديدة جنس المقصود الذي يتحقق الحكم المنصوص، فهذه المراحل هي إجراءات المصالح المرسلة في استنباط الأحكام. ولا يتصور أن تتعارض دلالات المصالح المرسلة أو غيرها من الأدلة الشرعية مع دلالات المقاصد.

لذلك جاء هذا الفصل ليبين ضوابط مؤدى دلالة مقاصد التشريع الإسلامي مع دلالات الأدلة المخصوصة، بحيث لا تعارض إحداهما الأخرى.

وقد جاء هذا الفصل في مباحثين:

المبحث الأول: حدود الأداء التشريعي للمقصود في الفكر الأصولي.

المبحث الثاني: الضوابط الثابتة للأداء التشريعي الخارجي للمقصود.

وفيما يلي هذه المباحث مفصلة:

المبحث الأول:

حدود الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي

إنني في دراستي لحدود الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي الإسلامي بمختلف مدارسه سأحاول أن أصنف مصادر وأصول الاستنباط في الفقه الإسلامي تصنيفاً مغایراً لما درج عليه الأصوليون أنفسهم، وهذا التصنيف يفرض نفسه بمجرد محاولة استجلاء الوظيفة التشريعية للمقصد على اعتبار أن المقصد التشريعي أو الإرادة التشريعية للمولى تبارك وتعالى إما أن تكون متعلقة بالنص التشريعي في المحال المنصوص عليها، وإما أن تكون غير متعلقة بالنص لكن وقع الأمر الشرعي بتحريها بضرورة طلبها والاجتهد في الوصول إليها، ولما كان طلبها أمراً مهاباً من العلماء الذين يقدرون الرهبة التي يمكن أن تسيطر عليهم حال الانتصار لنذل ذلك شجعهم صاحب الشرع بأن جعل حتى للمخطئ منهم أجراً.

واستجلاء الإرادة التشريعية المفترضة في محال الاجتهد لن يخرج بداعه عن تقفي آثار الإرادة التشريعية المنصوصة، ومحاولة الاقتراب منها بالتساوق مع أصولها والتجانس مع قسماتها، ولم يولد القياس في الفكر التشريعي الإسلامي إلا من هذا المبدأ، ثم جاء الاستحسان باعتباره يمثل استثناء من القياس ليثبت مدى تمسك الفقيه بالإرادة التشريعية المنصوصة حال كون نتيجة القياس لا تتجانس وهذه الإرادة. كما أن التصنيف الذي درج عليه الأصوليين (مصادر متفق عليها ومصادر مختلف فيها) في الحقيقة تصنيف لم يعد له أي أثر عملي، خاصة

وأنه قد ثبت أن الاختلاف في أكثرها إنما هو في ضوابطها وحدود إفضائها إلى المعرفة بأحكام التشريع في النوازل الجديدة.

ولقد أساء الكثير من الباحثين المعاصرین استيعاب مكانة المقاصد في الفكر الأصولي الإسلامي، وذلك لقصرهم حضور المقاصد في الفكر الأصولي القديم بمحل المصالح المرسلة استناداً ل تعرض الأصوليون إلى العلاقة التي تضبط الأداء التشريعي للمقصد بجانب الأداء التشريعي للنص تحت عنوان علاقة المصلحة بالنص فقط على أساس أن المقصود بالمصلحة في اصطلاحهم هو المقصد التشريعي كما صرخ بذلك الغزالی^(١) والأمدي^(٢) .. وغيرهم في أكثر من موضع، وبناء على ذلك فإن مذاهبهم في تحديد الأداء التشريعي للمقصد مرتبطة إلى حد كبير بمذاهبهم في الأخذ بالمصلحة، التي ارتبط حضورها في الفكر الأصولي بالفقیه الحنبلي نجم الدين الطوفی^(٣) (الذی ساقه وهمه إلى حد تصور إمكان التعارض بين مصالح الناس وشريعة الله)، ولأنه إذا حدث ذلك فإنه يقدم المصلحة على الدليل النقلی، في حين أن هذه الفرضية ذاتها نوع من الوهم المرفوض لا تستند إلى أساس في الواقع^(٤) ، الذي شاع عنه أنه يقدم دلالة المصلحة على دلالة النص حال التعارض بين الدلالتين، وهذا الارتباط الوثيق للأداء التشريعي للمقصد بمذاهب الأصوليين في المصلحة، لا يعني انحصر الأداء التشريعي للمقصد فيها فقط، بل إن مذاهبهم في المصلحة هي الوجه البارز الذي كثرت العناية به في المصنفات القديمة والحديثة، إذ الأداء التشريعي للمقصد له هيمنة كبيرة على عملية الاستدلال للأحكام الشرعية تصل في بعض الأحيان إلى اختبار ثبوت الدليل الضئلي بمدى تساوقه مع الأصول الشرعية وعدم معارضته لها.

وبناء على هذه الرؤية فإبني سأحاول استجلاء حدود الأداء التشريعي للمقصد بجانب النص في الفكر الأصولي في أصول الاستنباط عند المذاهب

(١) المستصفى، الغزالی، ٤١٧/١.

(٢) الأحكام في أصول الأحكام، الأمدي، ٢٩٦/٣.

(٣) سبقت ترجمته.

(٤) سلسلة حوارات لقرن جديد(مقاصد الشريعة)، حوار مع طه جابر العلواني، ص.٨٨.

الفقهية على حقيقة الحد الذي ينتهي إليه الأداء التشريعي للمقصود بدراسة المواقف الأصولية في أهم مفاصل العملية الاجتهادية وعلاقتها بالأداء التشريعي للمقصود.

وسعياً لاستجلاء هذه الحدود فإن المنهجية العلمية تقتضي أن يكون ذلك على مستويين هما مستوى حضور النص التشريعي المشرع للواقع محل الاجتهاد، ومستوى غياب النص التشريعي الذي يمكن أن يشمل محل الاجتهاد.

وإذا كان المستوى الثاني (غياب النص التشريعي) قد كثرت الدراسات التي تبين فيه حدود الأداء التشريعي للمقصود بدراسة مذاهب الأصوليين في الاحتجاج بالأصول المقاصدية كالمصلحة المرسلة والاستحسان وسد الذرائع... فإن المستوى الأول الذي كان فيه للمقصود أداء تشريعي واضح في التعامل مع النص التشريعي من جهة الإثبات (النصوص التشريعية ظنية الثبوت)، أو من جهة التفسير وبيان المراد فإن هذا من المحال التي لم تتحقق التحقيق العلمي المناسب الذي يمكن أن تفسر به الكثير من المواقف الأصولية المتميزة والشهيرة في أصول الفقه الإسلامي، وفيما توضيح ذلك من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: حدود الأداء التشريعي للمقصود في الفكر الأصولي الشافعي

يتفق الكثير على أن الشافعي والرسالة هما أول مصنف ومصنف في علم أصول الفقه، ولما كانت هذه الرسالة تمثل الصياغة الأولى لقوانين وجدت منذ عصر الصحابة وجرى بها العمل لذلك فإنها كانت على قدر كبير من الضبط الدقيق والمنهجية الصارمة^(١)، وقد اعتبرها البعض مفرقاً تأسيسياً حاسماً في تخطي أزمة الفقه الإسلامي، بتجديد مناهجه وإعادة تأسيسه على أساس قواعد أصولية تضبط إنتاجها، ويشكل النص بمعناه الأصولي مرجعها الأساسي فقد نقل الشافعي هنا لأول مرة الفقه في المجال الثقافي الإسلامي من إطار الجبالة والملكة إلى إطار الصناعة والعلم أو القانون الكلي^(٢)، وهو بذلك يرمي إلى (نزع

(١) لقد حاول بعض الباحثين المعاصرین التأکید على أن صرامة القواعد الأصولية وانضباطها أمر سلبيٍّ يتناقض مع طبيعة التشريع وهو خلاف الحقيقة، انظر ص.

(٢) الاجتهاد (المصلحة والنفع والواقع)، جمال بارت (في حواره مع الريسوبي)، ص ٧٧.

الطابع الشخصي الممحض عن مجال تقنين الأحكام وإصدار الفتاوى والأوامر مع إضفاء الشمولية عليها قدر الإمكان، ثم وبالتالي عدم الاحتکام في عملية التقنين والضبط لغير ما هو مشترك ومجمع عليه بين المختلفين مما يعتبر مصدراً أصلياً في التشريع^(١)، وعلى هذا الوجه يحمل إنكار الإمام الشافعی بعض الأصول المصلحية التي لا تنضبط، لذلك فإن ضبط الأداء التشريعي للمقصد في أصول الفقه الشافعی يجب أن ينتبه إلى المرحلة والد الواقع التي صيغت في ظلها هذه الأصول، وسيكون ذلك في فرعین كل منهما يتناول مستوى من المستويین السابقين وفيما يلي بيان ذلك:

الفرع الأول: الأداء التشريعي للمقصد حال حضور النص التشريعي

لا بد من الإشارة إلى قمة التوظيف الدلالي للإرادة التشريعية المنصوصة عند الإمام الشافعی، فيتضح من مصنفاته (الرسالة، والأم) أنه متمسك بدلالة النص التشريعي (الإرادة التشريعية المنصوصة) إلى أبعد الحدود، ولا يحيد عن مقتضياتها سواء في تقرير الأحكام، أو في الدفاع عن اختياراته، وكثيراً ما يبقى في عملية دوران مستمرة حول حروف النص يقتنص من خلالها المعانی التي تصلح دليلاً لمراده، في حين أن نفس هذه المعانی يثبتها غيره بالقياس، أو بأى ضرب آخر من ضروب الاستدلال غير النص، وهو ما يمثل استنفاذًا مطلقاً لمحتوى دلالة الإرادة التشريعية المنصوصة كما أنه يدل على القدر المنهجي الكبير الذي التزم به الإمام الشافعی والذي لا بد أن يتحلى به المجتهد، ومن بين الأمثلة التي تدل على ذلك:

١ - يجيز الشافعی النكاح الذي لا صداق فيه ويتعرض للردود المفترضة التي قد ترد على هذا الجواز والتي تستشكل خرق التمايز بين أحكام النكاح وأحكام البيوع الذي التزم به (من أين أجزت هذا في النكاح ورددته في البيوع، وأنت ثبت في النكاح عموم أحكام البيوع؟). فيجيب عن ذلك متمسكاً بدلالة النصوص وأدائها التشريعي فيما بينها، يقول: (قال الله عز وجل: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُم﴾

(١) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، عبد المجيد الصغير، ص ١٦٤.

إن طلقت المرأة ^(١) إلى قوله **﴿وَمَنْتَهُنَّ﴾**، وقال الله تبارك وتعالى: **﴿وَلَئِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فِي ضَيْقَةٍ فَيُضَيْقُ مَا فَرَضْتُمْ﴾**^(٢)، فأعلم الله تعالى في المفروض لها أن الطلاق يقع عليها، كما أعلم في التي لم يفرض لها أن الطلاق يقع عليها والطلاق لا يقع إلا على زوجة والزوجة لا تكون إلا ونكاحها ثابت^(٣)، فهذا النص التشريعي الذي يحمل إرادة تشريعية معينة لم يوضع لما استدل له الشافعي، إلا أنه انتزع منه ما يقوم دليلاً لما احتاج له، ومع ذلك فإن بعض المذاهب لا تجيز النكاح بغير مهر محتاجة بمقاصد النكاح كما هو عند الإمام مالك^(٤).

٢ - الشافعي رحمه الله يتفق مع الجمهور في أن من باع على بيع أخيه يكون عاصياً وبيعه يكون صحيحاً لا يفسد، وقد علل أغلب من قال بعدم البطلان بالمحافظة على مقاصد العقد، أما هو فإنه يثبت عدم بطلان البيع بهذه الصفة (بدلاله الحديث نفسه)^(٥)، وهكذا فقد (أقام الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في كتابه الأصولي (الرسالة) جسراً قوياً متماساً بين الأصول والفقه، وأثبت مما لا جدال فيه أنهما علمان متلازمان حسناً وذهناً في كل مرحلة من مراحل الاستنباط وتطبيق الأحكام في التأليف والتدوين لا تستقل مدونات الأصول عن الفروع، ولا تستغني الأصول عن الفروع)^(٦).

وعلى ضوء هذه الإشارة إلى قيمة النص التشريعي عند الإمام الشافعي يمكن أن نرصد حدود الأداء التشريعي للمقصد عند الإمام الشافعي سواء في اختبار ثبوت (النصوص التشريعية ظنية الثبوت)، أو في تحديد المراد من صيغة النص

(١) البقرة، الآية: ٢٣٦.

(٢) البقرة، الآية: ٢٣٧.

(٣) الأم، الشافعي، ٧١/٦.

(٤) القوانين الفقهية، ابن جزي، ص ٢٠٠، مكتبة الشركة الجزائرية، د. ت.

(٥) الأم، ٩٢/٣.

(٦) منهاجية الشافعي في الفقه وأصوله، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، ص ٤٩، ط ١، ١٩٩٩م.

اللفظية المحتملة، والحصر في هذين المحلين يفرض ذاته لأننا لا نتصور أداءً تشريعياً للمقصود مع وجود النص التشريعي خارج هذا الحيز.

أولاً: الأداء التشريعي للمقصود في اختبار ثبوت النص التشريعي

وهو ما يمثل اجتهاداً في تعين الإرادة التشريعية المحتملة، إذ خبر الآحاد باعتباره نص تشريعي ظني متارجح بين القبول والرفض بين الأصوليين مراعاة للشك في مدى نسبة للنبي ﷺ، وربما تتمكن منه صفة الظننية ويتحقق هذا الشك إذا كانت دلالته معارضة لدلالة القياس التي تعني التجانس التام مع الإرادة التشريعية المنصوصة المقطوع بنسبتها للمشرع، وهذا الاقتراب والتجانس مع الإرادة التشريعية المقطوع بنسبتها للمشرع هو الذي أعطى للقياس صفة الاعتبار والتقدم عن دلالة خبر الآحاد عند من قال بذلك من الأصوليين، ولقد أجاد أبوالحسين البصري (ت ٤٣٦هـ)^(١) في حصر موضع الخلاف في المسألة فقال: (إن القياس إذا عارضه خبر واحد، فإن كان علة القياس منصوصة بنص قطعي، وخبر الواحد ينفي موجبها، وجب العمل بالقياس بلا خلاف، لأن النص على العلة كالنص على حكمها، فلا يجوز أن يعارضها خبر الواحد، وإن كانت منصوصة بنص ظني يتحقق المعارضة، ويكون العمل بالخبر أولى من القياس بالاتفاق، لأنه دال على الحكم بصريحة، والخبر الدال على العلة يدل على الحكم بواسطة، وإن كانت مستنبطة من أصل ظني كان الأخذ بالخبر أولى بلا خلاف، لأن الظن والاحتمال كلما كان أقل كان أولى بالاعتبار، وذلك في الخبر، وإن كان مستنبطاً من أصل قطعي والخبر المعارض للقياس خبر واحد، فهو موضع الخلاف)^(٢):

(١) هو أبوالحسين محمد بن علي الطيب المعتزلي، سكن بغداد ودرس بها إلى وفاته، كان شيخاً للمعتزلة ومن أذكياء زمانه، توفي سنة ٤٣٦هـ، من مصنفاته: المعتمد، شرح العمد، تصفح الأدلة . . . (ترجمته في لسان الميزان، ٢٩٨/٥، سير أعلام النبلاء، ٥٨٧/١٧).

(٢) الإحکام في أصول الأحكام، الأمدي، ١٣٠/٢.

والشافعى رحمة الله لم يعطى للأحادية في طريق الرواية التي يمكن أن يتبعها النص التشريعى أي أثر في نفي صفة التشريع عنه، وحججة الشافعى وغيره ممن قال بذلك عمل الصحابة رضي الله عنهم فإنهم كانوا يتربون أحكامهم بالقياس إذا سمعوا خبر الواحد^(١)، فلا فرق عند الشافعى لمخالفة القياس لقاطع في ثبوته أو لظني في ثبوته فلا يجوز القياس (مع نص القرآن أو خبر مسند صحيح)^(٢)، وهذه التسوية لا يدفعها للوجود توهين القياس بقدر ما يدفعها غلبة الظن بنسبة الخبر للمشرع^(٣).

ثانياً: الأداء التشريعى للمقصود في حد المراد من النص التشريعى

ويتجلى التوظيف التشريعى للمقصود في الفكر الأصولى الشافعى في هذا محل في تحديد دلالة الفاظ النصوص على الأحكام الشرعية، وهو ما يمكن أن تعتبره ترجيح إحدى احتمالات الإرادة التشريعية المنصوصة عن غيرها من المحتملات، فقد تأتى بعض صيغ الأحكام الشرعية احتمالية الدلالة، فما هي حدود اعتبار المقصود التشريعى في تثبيت أو بالأحرى ترجيح دلالة معينة عن غيرها من الدلالات في أصول الفقه الشافعى؟

ولما كانت صيغ الأحكام المحتملة كثيرة ويتعدى رصد توظيفات الفقه الشافعى للمقصود في تحديد مدلولات الخطاب التشريعى المحتمل، ساختار محلاً واحداً للدراسة، وهو مدى دلالة النهي المطلق (المجرد من القرائن) على بطلان المنهى عنه، خاصة وأن المسألة قد وصفت بأنها من (آمehات الخلاف)^(٤) وأنها (اعتاشت على قوم من المحققين)^(٥) لاتصالها العضوى بحدود الأداء التشريعى للمقصود في فهم النص الشرعى، الذي يتجسد في معالجتها لسلب صفة

(١) تخريج الفروع على الأصول، شهاب الدين الزنجاني، ص ٣٦٣، ت: محمد أديب صالح، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٥، ١٩٨٧ م.

(٢) البحر المحيط، بدر الدين الزركشى، ٣٥ / ٥.

(٣) الرسالة، الشافعى، ص ٢٢٨.

(٤) القواعد، ابن اللحام، ص ٢٢٤، ت: أيمن صالح شعبان، القاهرة، دار الحديث، ط ١، ١٩٩٤ م. البحر المحيط، الزركشى، ٤٤٧ / ٢.

(٥) المرجعان السابقان.

المشروعية عن التصرف المشروع الذي يستتبع الإعدام الشرعي لمقاصده، فهل يدل النهي في الخطاب التشريعي عن فساد المنهي عنه وعدم ترتب آثاره عليه أم لا؟ خاصة وأن التصرفات المشروعة التي أذن الشارع فيها قد حد كل منها بضوابط دقيقة سواء كانت هذه الضوابط شرطًا أو موانع بحيث إذا أدى المكلف التصرف الشرعي - على اختلاف درجات المشروعية من ندب أو إباحة أو فرض وفق الهيئة التي رسمها الشارع، فإنه يترتب على هذا التصرف أثره، هذا الأثر المترتب يكون مقصوداً للشارع من شرع هذا التصرف، كاليبيع إذا جاء من الأهل في المحل، فإنه يترتب عليه الملك، فنفهم من شرع البيع أن الملك مقصود به، وبناء على ذلك فهل يعتبر الفكر الأصولي الشافعي النهي عن التصرف الشرعي دالاً على بطلان المنهي عنه في كل الأحوال وهو ما يمثل استثناء من خطاب المشروعية فلا يترتب على التصرف الشرعي أي أثر من آثاره؟ أم أن النهي في المشروعية يؤثر في صحة المنهي عنه بنحو خاص يستمد خصوصيته من خصوصية الفكر الأصولي الشافعي الملتحم بالنصوص الشرعية؟

مذهب الشافعية عموماً في هذه المسألة هو بطلان المنهي عنه بالنهي مراعاة للقصد في النهي فيمتنع انعقاد التصرف مفيدة لأحكامه فيما نهي عنه لعينه أو لأوصافه الملازمة^(١). أما فيما نهي عنه لوصفه المجاور فلا يبطل بالنهي لأنفكاك الوصف عن أصل التصرف^(٢). ففي هذا التفريق بين الدلالتين في حسم دلالة النهي على البطلان من عدمها لم يحتمل فيه الفكر الأصولي الشافعي إلا لمقاصد التشريع العامة والخاصة بالتصرفات الشرعية.

أما ما يثبته بعض الباحثين المعاصرین من ظاهرية وصورية للفقه الشافعي كما لاحظ أبو زهرة أن الشافعي في (تفسير العقود، وإعطائهما أو صافها الشرعية من الصحة وبالبطلان وترتيب الأحكام عليها ينظر نظرة مادية لا نظرة نفسية، فهو لا يحكم على العقود من حيث آثارها وأوصافها كنية العاقدين وأغراضهما التي لا

(١) الإحکام في أصول الأحكام، الآمدي، ٢٧٧/٢.

(٢) تحقيق المراد في أن النهي يقتضي القсад، الحافظ العلاني، ص ٣٧٨، ت: إبراهيم محمد سلقيني، دمشق، دار الفكر، ط ١، ١٩٨٢م.

تذكر وقت العقد، وإن كانت بينة من أحوالهما، وما لا يبس العقد من أمور سبقته أو لحقته، ولكن يحكم على العقد بحسب ما تدل عليه ألفاظه^(١)، وتصريح الشافعي بذلك الأصل الصوري إذ يقول: (أصل ما أذهب إليه أن كل عقد كان صحيحاً لم يبطله بتهمة، ولا بعادة من المتباعين وإنجزته بصحة الظاهر، وأكره لهما النية، إذا كانت النية لو أظهرت كانت تفسد البيع)^(٢) وترتيبه بعض الأحكام عليه (كما - أي بناء على هذا الأصل - أكره للرجل أن يشتري السيف على أن يقتل به، ولا أفسد عليه هذا البيع، وكما أكره للرجل أن يبيع العنب ممن يراه أن يعصره خمراً، ولا أفسد البيع إذا باعه إيه، لأنه باعه حلالاً، وقد يمكن أن لا يجعله خمراً، وفي صاحب السيف أن لا يقتل به أحداً أبداً، وكما أفسد نكاح المتعة أي لعدم مطابقته للأصل، ولو نكح رجل امرأة عقد صحيح وهو ينوي أن لا يمسها إلا يوماً، أقل، أو أكثر، لم أفسد النكاح، إنما أفسده أبداً بالعقد الفاسد).^(٣) فإن إقرار الشافعي في هذه النصوص بأصله في تصحيح العقود أو إبطالها بمدى جريانها على قواعدها الشرعية ظاهراً لا يرجع إلى توهين مراعاة المقاصد في ذلك بقدر ما يرجع إلى ضرورة انتضباط ما تثبت به الأحكام، إذ البواطن التي لا يمكن أن تثبت بدليل معين لا يعتد بها لاحتمالها وترددها وهذا هو منطق التشريع نفسه بغض النظر عن طبيعته.

فوجهة الشافعي هذه وإن كانت تبدو لا تستند إلى الالتفات للمحافظة على مقاصد التشريع والاكتفاء بمحاولة المحافظة على الوجود الظاهري الصوري للعقود والتصرفات وعدم الانتباه للحالات التي يمكن فيها أن ينخرم التلازم بين الوجود الصوري للعقد وتحقيق مقاصد الشارع من العقد، هي عكس ذلك إذ الشافعي لم يلتفت إلى هذه الحالات لعدم صحة البناء عليها لاضطرابها وعدم وضوحها، ويدل على ذلك قوله في بيع العصير لمن يتزذه خمراً بأنه لا يطله لأنه (قد يمكن أن لا يجعله خمراً)، قوله في من يبيع سيفاً للقتل (أنه قد لا يقتل

(١) الشافعي، أبو زهرة، ص ٢٨٤، القاهرة، دار الفكر العربي، د. ت.

(٢) الأم، الشافعي، ٣/٧٤.

(٣) المرجع نفسه.

به)، فهذه الحالات إن تحققت يصبح معها إبطال العقد لا يستند لأي اعتبار فتتعطل مقاصد العقود بلا داع.

الفرع الثاني: الأداء التشريعي للمقصد حال غياب النص التشريعي

إن غياب النص التشريعي الحقيقي لهذه الدلالة افتراض غير سليم في أصول الفقه الشافعي لعدم مناسبته لكمال الشريعة ووفائها بأحكام كل ما يصدر عن الإنسان في كل الأعصار، يقول الشافعي (رأيت ما لم يمض فيه كتاب ولا سنة، ولا يوجد للناس ما اجتمعوا عليه، فأمرت أن يؤخذ قياساً على كتاب أو سنة، أية قال لهذا قيل عن الله؟. قيل: نعم، قيلت جملته فإن قيل ما جملته؟، قيل الاجتهاد فيه على الكتاب والسنة^(١))، فعند غياب النص الخاص بالواقعة، وغياب الإجماع فهنا يلجأ للقياس كمصدر تعرف به الأحكام الشرعية، على أن الشافعي يعطي للقياس معنى أوسع يخالف ما هو شائع عند الأصوليين، فهو عنده ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة، لأنهما علم الحق المفترض طلبه^(٢)، وبذلك فإن الشافعي (أطلق المعنى الذي يكون الاشتراك فيه بين الواقعية التي لا نص فيها بعينها، والواقعة التي فيها نص حكم من الشارع، وهذا يشمل الاشتراك في عين هذا المعنى أو في جنسه، بل إنه يشير إلى أنه يكفي في القياس أن يوجد في الواقعية غير المنصوص على حكمها مثل المعنى الذي حكم الشارع في الواقعية الأولى لأجله، وليس فقط أن يوجد فيها نفس المعنى)^(٣). استناداً إلى هذا المعنى الواسع للقياس الذي يشمل أيضاً قياس المصالح يمكن أن نفهم موقف الإمام الشافعي من الأصول المقاصدية (المصالح المرسلة، الاستحسان، سد الذرائع)، فإنكاره لهذه الأصول هو إنكار للقدر الذي لا ينضبط منها والذي يسمح للأهواء من إمكانية توجيه عملية الاستنباط الفقهي أو السيطرة عليها بأي وجه من الوجوه، فليس الإنكار الشافعي لتلك الأصول إلا محاصرة لهذه الإمكانيات، وعلى هذا النحو يجب أن تفهم صرامة الإمام

(١) الأم، الشافعي، ١٧١/٧.

(٢) الرسالة، الشافعي، ص ١٢٢.

(٣) نظرية المصلحة في التشريع الإسلامي، حسين حامد حسان، ٣٢٢.

الشافعي في هذا الموضع خاصة وأنه كان يقصد إلى ضبط أصول الفقه، إذ الفقهاء قبل مجئه كما يقول الإمام الرازى (كانوا يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانوناً كلىً مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعى علم أصول الفقه ووضع للحق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب الشرع)^(١) فالطبيعة الضبطية لمهمة الشافعى تقتضى استبعاد ما لا ينضبط في الاستنباط، لذلك كانت أصوله ليست مجرد (قواعد ضابطة للفروع والجزئيات في مذهبه دعت إليها نزعة مذهبية، وأملتها حاجة الدفاع عن الفروع، بل هي أصول التزمها الشافعى في اجتهاده وقيد بها نفسه في الاستنباط يزن بها فقه مالك وأراء أهل العراق، فالقواعد عنده حاكمة على الفقه وليس خاضعة له)^(٢).

كما أن بعض الباحثين المعاصرین قد أثبتوا بما لا يدع مجالاً للشك أن الإمام الشافعى لا ينكر هذه الأصول المقاصدية بالضوابط التي نص عليها القائلون بها، فالصالح المرسلة مندرجة في أصل القياس عند الإمام الشافعى لذلك جزم الغزالى رحمه الله بأن المصلحة العائدة لأصل حفظ المقاصد الشرعية أنه (لا وجه للخلاف في اتباعها بل يجب القطع بكونها حجة)^(٣)، وعلى هذا المحل تحمل نصوص بعض الأصوليين التي تنسب للشافعى الأخذ بالمصلحة.

وبذلك يتبين لنا أن الأداء التشريعى للمقصد في أصول الفقه الشافعى سواء على مستوى حضور النص التشريعى أو غيابه كان أداء في غاية التنااسب مع طبيعة المقصود والإمكانية الفعلية له في بيان التشريع فلم يقع أي إهمال أو غفلة لأى وجه من وجوده هذا الأداء.

المطلب الثاني: حدود الأداء التشريعى للمقصد في الفكر الأصولي المالكى
الإمام مالك رضي الله عنه لم يدون أصوله التي اعتمدتها في الاجتهاد والتزم بها في

(١) مناقب الشافعى، الرازى، ص ٥٧.

(٢) نظرية المصلحة في التشريع الإسلامي، حامد حسين حسان، ص ٣٠٨.

(٣) المستصفى، الغزالى، ٤١٧/١.

استنباط الأحكام التي نسبت له أو الفتاوى التي رویت عنه، فأصوله المعروفة الآن هي مجرد استنباط قام به فقهاء المذهب المالكي وشيوخه من خلال ما وقفوا عليه من فتاوى الإمام وما روی عنده من فروع^(١).

وقد رویت عن الإمام مالك الكثير من الفتاوى يظهر فيها القدر الذي يعطي للمقصد من أداء شرعي سواء في حال حضور النص التشريعي أو غيابه، بل قد نسب له بعض الباحثين المعاصرین القول بتقديم المصلحة على النص الشرعي، فما حقيقة ذلك؟.

وإذا كنا سجلنا للإمام الشافعی مدى محاولته التثبت بالنصوص واستثمار مدلولتها بكل الوجوه الممكنة، فإنه يسجل للإمام مالك استحضاره للمعنى والقصد في التوظيفات التشريعية للنص، ولقد رصد الكثير من الباحثين المعاصرین مدى صلة الفقه المالکی بمقاصد الشريعة؛ هذه الصلة التي يمكنها أن تفسر حدود الأداء التشريعي للمقصد في الفقه المالکی، ويبدو للوهلة الأولى أن هذه الحدود تزيد عما وصلت إليه في أصول الفقه الشافعی، (فالمذهب المالکی يعتبر القصور، خلافاً للشافعیة، ولا يكتفي بالنظر إلى ظاهر التصرف والعقود ليقول بصحتها أو بطلانها، بل ينظر إلى القصد والباعث والغرض المستتر وراء إنشاء التصرف والعقد، وهذا واضح من الأحكام المقررة في الفقه المالکی)^(٢)، وفيما يلي ذكر بعض الأمثلة التي تدل على ذلك:

١ - قضى المالکية ببطلان بيع الآجال رغم صحة العقد ظاهراً، ومثال هذه البيوع كمن يبيع سلعة بعشرة نسیئة ويعود ويشتريها من مبتاعها بخمسة نقداً، فظاهر البيع أنه عقد وقع مستوفياً لأركانه وشروطه، لكن باطن هذا العقد أو حقيقته هو عبارة عن قرض بزيادة مقابل الأجل، وهو ربا النسیئة لذلك أبطله المالکية^(٣) دون غيرهم من بعض المذاهب كالشافعیة.

(١) نظرية المقاصد عند الشاطبي، الريسوني، ص ٦٣.

(٢) بحوث فقهية، عبد الكريم زيدان، ص ٢٥٨، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦م.

(٣) بداية المجتهد ونهاية المقتضى، ابن رشد، ١١٧/٢، دار الفكر، د. ت.

٢ - طلاق المريض مرض الموت يقع صحيحاً، وترثه زوجته في العدة وبعدها تزوجت أم لم تتزوج، وذلك لأن المطلق قصد حرمانها من الميراث بهذا الطلاق بذلك قضى المالكية مراعاة لاعتبار القصد السبب للمطلق^(١)، وخالف في ذلك الشافعية والظاهرية فقالوا لا ترث بالظاهر تجنباً للنوايا والقصود.

٣ - التيسير في حد الغرر الذي يبطل البيع:

إن النبي ﷺ نهى عن الكثير من البيوع لما تتضمنه من غرر مراعاة لحقوق المتباعين، لكن هناك بعض البيوع التي لا يمكن أن تتجدد عقودها من الغرر البسيط فأجازها أئمة الفقه المالكي تيسيراً على الناس ومراعاة لحالهم لتعذر التحرر من ذلك الغرر، ومن الأمثلة الدالة على ذلك:

- الفقه المالكي يجوز بيع المغيب في الأرض كالجزر واللفت ونحوه وبيع المقاييس جملة^(٢)، وقد خالفه البعض في ذلك احتجاجاً بالضرر الذي يتضمنه هذا البيع، وقد رکن ابن تيمية رحمه الله إلى رأي الإمام مالك في هذه المسائل استناداً إلى أن (الضرر على الناس بتحريم هذه المعاملات أشد عليهم مما قد يتخوف فيها من تباغض أو أكل مال بالباطل، لأن الغرر فيها يسير)^(٣).

ولعل التصوير الصحيح لمدى اعتبار الفقه المالكي للمعانوي والقصود في الفروع الفقهية ما ذكره القاضي عياض^(٤) من بين اعتبارات المذهب المالكي (الاعتبار الثالث يحتاج إلى تأمل شديد وقلب سليم .. وهو الالتفات إلى قواعد

(١) المرجع نفسه، ٦٢/٢.

(٢) المرجع السابق، ١١١/٢.

(٣) القواعد النورانية، ابن تيمية، ص ٩٤، ت: عبد السلام محمد شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٤م.

(٤) هو عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن موسى اليحصبي المالكي، أبو الفضل المحدث المفسر الفقيه الأصولي، المعروف بالقاضي، له مصنفات عدّة منها: إكمال المعلم شرح صحيح مسلم، وكتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى، مشارق الأنوار، (ترجمته في الديباج المذهب)، ص ١٦٨. سير أعلام النبلاء ٢١٢/٢.

الشريعة ومجامعها وفهم الحكمة المقصودة من شارعها^(١)، فهذه الميزة من أهم مميزات الفقه المالكي^(٢).

وعلى ضوء هذه الملاحظة المنهجية المتمثلة في تميز الفقه المالكي بالتعامل المقاصدي مع نصوص التشريع الذي يوازي تميز الفقه الشافعي بالاستثمار المطلق لأى دلالة نصية بالاجتهاد البالغ في طلبها، يمكن أن نرصد حدود الأداء التشريعي للمقصد في أصول الفقه المالكي على مستوى حضور النص التشريعي وغيابه، وسيكون ذلك من خلال تخصيص كل حالة بفرع مستقل:

الفرع الأول: الأداء التشريعي للمقصد حال حضور النص التشريعي

إن بعض الباحثين المعاصرین يتلقون على أن للفقه المالكي خصوصية كبيرة في ظهور معالم التوظيف التشريعي لدلالة المقصود في التعامل مع مدلولات النصوص التشريعية بل يذهب بعضهم إلى نسبة تقديم دلالة المقصود التشريعي (المصلحة) على النص للفقه المالكي كما أنه يقدم هذه الدلالة على خبر الآحاد إذا تعارضت معه^(٣). فما وجه الصحة في ذلك؟.

إذ ثبّوت ذلك في المذهب المالكي يعني مجاوزة الحد الشرعي والمنطقي في توظيف الدلالة التشريعية للمقصد في مجال الاجتهاد كما سبق أن أثبتت في المبحث السابق من هذا الفصل.

ذلك ما يتضح من خلال تحقيق حدود الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي المالكي.

(١) ترتيب المدارك وتقرير المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، القاضي عياض ٩٢/١، المغرب، وزارة الأوقاف، د. ت.

(٢) تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، ص ٩٩. الدخل إلى أصول الفقه المالكي، ٩٣ محمد المختار ولد اباه، تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٧م.

(٣) المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفى، مصطفى زيد، ص ٥٢. أصول التشريع الإسلامي على حسب الله، ص ٢٥٥. تعليل الأحكام، مصطفى شلبي، ص ٣٦٧.

أولاً: الأداء التشريعي للمقصد في اختبار ثبوت النص التشريعي

ذكر القرافي أن مالك رحمه الله يعطي لهذه القرينة اعتباراً معيناً في النظر في أخبار الآحاد، فالقياس (مقدم على خبر الواحد عند مالك رحمه الله، لأن الخبر، إنما ورد لتحقيل الحكم، والقياس متضمن للحكمة فيقدم على الخبر)^(١)، نفس هذه الملاحظة أكدتها الشاطبي رحمه الله فسجل أن مالكاً يأخذ بالقواعد العامة ويترك خبر الواحد إذا تعارض معها^(٢)، ومما ينبغي التنبيه عليه في مذهب مالك هذا - إن صحت نسبته له - أن رده لأخبار الآحاد المعارضة للقياس ليس ذات المعارضة للقياس وإنما كونها المعارضة للقياس تومن إلى ضعف نسبتها للشرع، فضعف هذه النسبة هو الذي لم يعطى لخبر الآحاد محلأً للاعتبار، ويتأكد ضعف هذه النسبة بكون خبر الآحاد زيادة على أحاديه روایته جاء معارضًا لقاعدة من قواعد الشرع (المشهورة في الفقه الإسلامي التي تكون في حكم المقطوع به كقاعدة لاحرج في الدين، وقاعدة سد الذرائع وغير ذلك من القواعد العامة الثابتة المقطوع بصدقها، ولأنه يرد خبر الآحاد إذا لم يكن يعتمد على قاعدة إن لم تعارضه قاعدة أخرى)^(٣).

أ- تحقيق نسبة هذا المذهب للإمام مالك:

لقد وقع الخلاف في مدى نسبة هذا المذهب للفقه المالكي، فرغم وضوح عبارة القرافي تلك، قال أبو زهرة (لا نقر ما تشير إليه عبارة القرافي وهو تقديم القياس على خبر الواحد على الإطلاق، بل نرى أن القياس يقدم على خبر الواحد إذا اعتمد على قاعدة قطعية، ولم يكن خبر الواحد معارضًا بقاعدة أخرى قطعية، وإنما قدم القياس في هذه الحال لأن خبر الآحاد يكون معارضًا للنصوص المستنبطة منها هذه القاعدة)^(٤) وأيًّا كان الأمر فإن هذا الإجراء المتمثل في تقديم

(١) تبيح الفصول، القرافي، ص ٣٧٨.

(٢) المواقفات، الشاطبي، ٢١/٣.

(٣) مالك بن أنس، أبو زهرة، ص ٣٠٦، القاهرة، دار الفكر العربي، د. ت.

(٤) المرجع نفسه، ص ٣٠٤.

مدلول النصوص الكلية على مدلول لخبر الآحاد يعتبر توظيفاً تشريعاً للمقصود في اختبار ثبوت النص التشريعي ظنني الثبوت، ومن الأمثلة التي يظهر فيها هذا الإجراء في الفقه المالكي:

١ - ما ذكره الشاطبي من أن مالكاً أنكر حديث إكفاء القدور التي طبخت من الإبل والغنم قبل القسم، تعويلاً على أصل رفع الحرج الذي شهدت له الكثير من النصوص الشرعية^(١).

٢ - قول مالك في حديث غسل الإناء من لوغ الكلب سبعاً (يؤكل صيده فكيف يكره لعابه)، وهذا الحديث في نظر ابن العربي^(٢) جاء معارضًا للأصول القطعية مطلقاً ولم يرد ما يعضده من أصل قطعي آخر فقد (عارض أصلين عظيمين أحدهما قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَنْسَكْنَا لَكُمْ﴾^(٣)، والثاني: أن علة الطهارة هي الحياة وهي قائمة في الكلب)^(٤) وهذا يدل أن مالكاً رحمه الله لا يترك خبر الآحاد المعارض للأصول إلا في حالة واحدة هي فيما إذا لم يسانده أصل قطعي آخر في دلالته، وهو ما يوهن نسبته للشرع، وفي اعتبار الإمام مالك لهذا الشرط زيادة في التحقيق والثبت المناسبين.

ثانياً: الأداء التشريعي للمقصود في تحديد المراد من النص التشريعي وأدرس مدى توظيف أصول الفقه المالكي مقاصد التشريع في تحديد دلالات الخطاب التشريعي في نفس محل الذي درست فيه هذه الجزئية في أصول الفقه الشافعي.

يذهب المالكي إلى القول ببطلان المنهي عنه في حالات التي يقول بها الفقه الشافعي وقد استدلوا بالكثير من الأدلة المقاصدية في إثباتهم البطلان في المنهي عنه أو نفيه، ومن ذلك ذكر.

(١) الموافقات، الشاطبي ٣/٢٣.

(٢) سبقت ترجمته.

(٣) المائدة، الآية: ٤.

(٤) الموافقات، الشاطبي، ٣/٢٠١.

أولاً: ما ذكره ابن الحاجب^(١) في معرض الاحتجاج لمذهبه من ارتباط أحكام الصحة والبطلان بالمصالح ولزوم كون المنهي عنه متضمناً للمفسدة؛ لورود النهي عنه حيث قال (لو لم يفسد - أي المنهي عنه - لزم من نفيه حكمة للنهي)، ومن ثبوته حكمة للصحة، واللازم باطل، لأنها في التساوي ومرجوحة النهي يمتنع النهي لخلوه عن الحكمة، وفي رجحان النهي تمنع الصحة^(٢).

فهذا الاستناد إلى الحكمة أو المصلحة في كون النهي دالاً على فساد التصرف الشرعي، إحدى الأدلة التي اعتمد عليها الإمام ابن الحاجب في إثبات مذهبة.

ثانياً: ما ذكره القرافي في مقام الاحتجاج لمذهب المالكية من كون النهي علامة على المفسدة في التصرفات، لذلك يلزم أن يفسد المنهي عنه بمجرد النهي، لما في التصرف، قال القرافي لنا: (إن النهي إنما يكون لدرء المفسدة في المنهي عنه والمتضمن للمفسدة فاسد)^(٣)، وهذا الوجه من الاستدلال لإثبات حكم البطلان للمنهيات بمدولات مقاصد التشريع الإسلامي كان حاضراً في الفقه المالكي، فالإمام أبو بكر بن العربي جعل النهي عن تلقي الركبان يعود إلى قواعد المقاصد أو المصالح التي انبنت عليها المعاوضات المالية^(٤).

ففقهاء المالكية يعللون مذهبهم في إبطال التصرفات الشرعية المنهي عنها بدرء المفاسد التي تتضمنها هذه التصرفات، وبغض النظر عن صحة مذهبهم في ذلك فإنهم يعطون للمقصد أداء حاسماً في تحديد دلالة النهي على فساد المنهي عنه وهو ما يعد ضريراً من الاجتهاد في تعين الإرادة التشريعية المحتملة بمدى تساوتها مع الإرادة التشريعية القاطعة.

(١) سبقت ترجمته.

(٢) ابن الحاجب، مختصر المتهى مع شرح التفتازاني، ٩٨/١.

(٣) تنقية الفصول، القرافي، ص ١٧٣.

(٤) عارضة الأحوذى لشرح صحيح الترمذى، أبو بكر بن العربي، ٥/٢٧٧. بيروت، دار الكتاب العربي، د. ت.

ثالثاً: ذكر ابن عاشور أن علة فقهاء المذهب في إبطال العقود المنهي عنه تستند إلى وجهين:^(١)

أ - أنهم حكموا بإبطال تلك العقود زجراً وردعًا للناس، ولو أن هذه العقود صحيحة، لأقدم الناس عليها غير مبالين بالنهي الوارد عنها ما دامت تعتبر أسباباً لآثارها.

ب - إن هذه العقود المنهي عنها تقتربن بها بعض الأوصاف التي يكون لها حظ في الثمن كما في بيع الشنيا^(٢)، فلو حكمنا عليها بالصحة مع إبطال الشرط الفاسد لانتقل الضرر لأحد المتباعين لأنه عادة ما يكون لهذا الشرط مقابل في الثمن أو في السلعة.

فالمقصد له أثر كبير في تحديد محتimplات الإرادة التشريعية المنصوصة في أصول الفقه المالكي.

الفرع الثاني: الأداء التشريعي للمقصد حال غياب النص

إذا عدم النص التشريعي الذي يبين حكم الواقعة الجديدة، فإن الإرادة التشريعية في هذا المحل تطلب بالاجتهد في تعينها، والاجتهد في الفقه المالكي أوسع من القياس، فليس القياس إلا ظهراً من مظاهره، أو وسيلة من وسائله، وفيما يلي بيان ما يتميز به الفقه المالكي من المجاذير والقيود التي تقلل نسبة الخطأ في تعين هذه الإرادة.

أولاً: التوسيع في القياس

توسيع فقهاء المذهب المالكي في الأخذ بالقياس ونلحظ ذلك خصوصاً عند أبي بكر بن العربي الذي توسيع في هذا الأصل واستنكر مواقف مخالفيه، ومن ذلك قوله بتطبيق حكم الحرابة على السراق وهم مسلحون وعلى من يعتدي على الأعراض بالقوة قال ابن العربي (كنت أيام تولיתי القضاء قد رفع إلي قوم خرجوا

(١) الطاهر ابن عاشور، التوضيح والتصحيح لمشكلات التنقیح، ص ٨٨، تونس، مطبعة النہضة، ط ١، ١٣٤١ هـ.

(٢) الشنيا: بيع يقترن به عقد آخر.

محاربين في رفة فأخذوا امرأة مغالية على نفسها من زوجها فاحتملوها، ثم جد فيهم الطلب فأخذوا وجيه بهم، فسألت من كان ابتلاني الله بهم من من المفتين فقالوا ليسوا محاربين إنما الحرابة تكون في الأموال دون الفروج، فقلت إن الله وإنما إليه راجعون، ألم تعلموا أن الحرابة منها في الفروج أفحش منها في الأموال، وأن الناس كلهم يرضون أن تذهب أموالهم وتحرب من بين أيديهم، ولا يحرب المرء في زوجته وبناته؟^(١)، فهذا القياس الدقيق يظهر مدى التمسك بتحقيق الإرادة التشريعية في غير المحال المنصوصة.

ثانياً: التوسيع في الأخذ بالمصالحة المرسلة والاستحسان

وهذا التوسيع صرح به أصحاب المذهب ولاحظه غيرهم كالبيضاوي (ت ٦٨٥هـ)^(٢)، فقد ذكر فيما يتعلق بحضور هذا الأصل عند المالكية أن (مالك اعتبره مطلقاً)^(٣)، فتأكيدات الأصوليون على توسيع الإمام مالك في ذلك دون غيره هي التي حملت بعض المعاصرين إلى نسب تقديم المصلحة على النص للإمام مالك في حين (أن الاستدلال المرسل في مذهب مالك ليس خارجاً عن النصوص بل هو طريقة معينة للاستدلال بالنصوص الشرعية، ويسمى حينئذ استدلالاً بالنص)^(٤)، لكن ماهية هذا الاستدلال لا تستمد من آحاد النصوص أو أعيانها كما في القياس بل تستمد من مجموعها لأن كل واحد من هذه النصوص لا يفيد الحكم بانفراده، فإذا وجد المعنى الكلي دلت عليه النصوص مجتمعة كما في الحكم بتضمين الصناع، والعقوبة في المال، والضرب

(١) أحكام القرآن، أبو بكر ابن العربي، ٢ / ٦٠١.

(٢) هو ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، قاض ومحسن، أصولي ومتكلّم، أخذ على جماعة من علماء عصره، له مصنفات كثيرة منها: شرح مختصر ابن الحاجب، تفسير البيضاوي، طوال الأنوار، شرح التنبيه، الغاية القصوى. توفي سنة ٦٨٥هـ (ترجمته في: البداية والنهاية ١٣/٣٠٩، طبقات الشافعية ٢/١٧٢، طبقات الشافعية الكبرى، ٨/١٥٧).

(٣) منهاج الرصول إلى علم الأصول، البيضاوي، ٢/٩٤٣.

(٤) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، حسين حامد حسان، ٥٩.

بالتهم... وغيرها من الفروع المروية عن الإمام مالك، فعلى هذا الأصل يخرج توسيع الفقه المالكي في المصالح والاستحسان، يقول الشاطبي: (كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لصرفات الشرع وأما خوذ معناه من أدلة فهو صحيح يبني عليه ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدله مقطوعاً به، لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها عليها)^(١) فاجتهدات الإمام مالك رحمه الله في تلك الفروع المروية عنه لا تجسد تقديم المصلحة على النص كما توهם ذلك بعض المعاصرین بل هي اجتهاد في الترجيح بين دلالات النصوص، إذ دلالة النصوص على الأحكام لاستفاد من أعيانها فقط بل تستفاد من مجموعها، والنازلة الجديدة التي لا يوجد نص يدل على الحكم فيها بعينها قد يشهد لها (أصل كلي والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين، وقد يربو عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه كما أنه قد يكون مرجحاً في بعض المسائل)^(٢).

أما المصلحة الغربية التي لم تشهد لها النصوص فهذا ما لم يقل به مالك لأنها يتنافى مع أصوله ومقرراته في الاستنباط، أما تفصيل ذلك في الفتوى المدعى تخريجها على تقديم المصلحة على النص فقد حقق عدم صحة ذلك بعض الفضلاء^(٣).

وإذا تعين ذلك فإن تعطيل النص الشرعي الجزئي بمدلول الأصل الكلي أداء شريعي غريب لا أصل له في الفقه المالكي.

المطلب الثالث: حدود الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي الحنفي.

للنصوص عند الإمام أحمد المكانة الأولى في الاستدلال وقد اشتهر بوقفه

(١) الموافقات، الشاطبي، ٣٢/١.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، حسين حامد حسان، ص ١٠٧ وما يليها. ضوابط المصلحة، البوطي، ص ١٥٧ وما يليها.

عندما وطلبه لها حتى اجتمع له من النصوص ما لم يجتمع لغيره، فكان إذا تكلم تكلم بها، وإذا أفتى أفتى بما توجه مدلولاتها وإذا سئل عن شيء أحال عليها^(١)، كما أن ما أثبته أتباع أحمد من الأصول لم ينعوا فيه على وجه التعيين على الأصول المقاصدية كالمصالح المرسلة وغيرها من ضرورة الاستدلال المقاصدي، ومع ذلك فإننا نجد بعض أحكام الفروع الفقهية عند الحنابلة لاسند لها سوى الأصول المقاصدية كالمصالح المرسلة، ومن بين هذه الفروع:

١ - الأصل أن التصرف في ملك الغير دون إذنه يمنع، لكن جوز فقهاء الحنابلة ذلك إذا دعت إليه الحاجة^(٢)، مع أن ذلك لم يشهد له نص معين لكنه ملائم لجنس تصرفات الشارع، ومن المسائل المخرجة على ذلك، ما لو رأى شاة غيره قاربت الهلاك فذبحها حفظاً لماليتها عليه كان تصرفًا جائزًا مشروعاً، ولا يعد متعدياً بذلك^(٣).

٢ - كل فعل لا ضرر فيه على فاعله، وفي المنع منه ضرر بغيره يجبر عليه الشخص في الفقه الحنبلي^(٤)، استناداً للملاحة الملازمة لجنس تصرفات الشارع والتي لم يشهد لها أصل شرعي معين، لكن استفدت من بعض الفروع التي أوردها الشارع. وبنوا على هذه القاعدة بعض المسائل التي منها: إجبار مالك الأرض على إمرار الماء فيها لجاره ما دام ذلك لا يضره، والمنع منه يضر وبذلك أفتى عمر بن الخطاب^(٥). ومنها جواز إجبار المالك على أن يسكن في بيته من لا مأوى له. ذكر ابن القيم أنه (إذا قدر أن قوماً اضطروا إلى السكن في بيت إنسان لا يجدون سواه وجب على صاحبه بذلك بلا نزاع، لكن له أن يأخذ عليه أجراً فيه

(١) أصول مذهب الإمام أحمد، عبد الله بن عبد المحسن التركي، ص ١٠٣ ط: ٤، ١٩٩٨ م.

(٢) القواعد، ابن رجب الحنبلي، ص ٤١٧، لبنان، دار المعرفة، د. ت.

(٣) إعلام الموقعين، ابن القيم، ٢٢٧/٢.

(٤) القواعد، ابن رجب، ٢٢٧.

(٥) المرجع نفسه ص ٢٢٨.

قولان للعلماء وهما وجهان لصاحب أحمد)^(١).

وللوقوف على حدود الأداء التشريعي للمقصد في أصول الفقه الحنبلي
أدرس ذلك فيما يلي من الفروع:

الفرع الأول: الأداء التشريعي للمقصد حال حضور النص

ونقف على حدود هذا الأداء من خلال مدى إخضاع النصوص الظنية في
دلائلها أو ثبوتها إلى المحاكمة إلى الأصول الشرعية والقواعد الكلية التي تعبّر
عن الإرادة التشريعية القاطعة.

أولاً: اختبار ثبوت النص التشريعي الظني الثبوت:

الحنابلة لا يعطون القياس أي مزية على خبر الآحاد حال التعارض حتى
أن كتب الأصول تذكر أن أ Ahmad رحمه الله لا يحتاج في قبول خبر الآحاد بدليل
السمع فقط بل يوجب قبوله بأدلة العقل كذلك، وأن الدليل العقلي دل على
وجوب العمل به لاحتياج الناس إلى معرفة بعض الأشياء من جهة الخبر عن
الواحد، وإلا لتعطلت بعض الحوادث عن الأحكام^(٢)؛ لذلك لم يلتفت الإمام
أحمد إلى الكثير من مذاهب الصحابة في الفروع الفقهية التي جاءت مخالفة
لأخبار الآحاد، كما في عدم التفاته إلى خلاف عمر في المبتوطة لحديث فاطمة
بنت قيس^(٣).

(١) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم الجوزية، ص ٢٣٩، ت: حمد الفقي،
بيروت، دار الكتب العلمية، د. ت.

(٢) أصول مذهب أ Ahmad، التركي، ص ١٠٣.

(٣) حديث فاطمة بنت قيس: (إن زوجها طلقها ثلاثة فلم يجعل لها رسول الله ﷺ سكناً ولا
نفقة)، مسلم، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثة لا نفقة لها، رقم ٢٧٢٢، ٢٧٢٠، ابن
ماجة، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثة هل لها سكناً ونفقة، رقم ٢٠٢٥.
ومن بين المسائل التي لم يلتفت فيها الإمام أ Ahmad إلى مخالفة أخبار الآحاد، لم يلتفت إلى
خلاف عمر في التيمم للجنب لحديث عمار بن ياسر ولم يلتفت إلى قول ابن عباس وإحدى
الروايتين عن علي أن عدة المتوفى عنها الحامل أقصى الأجلين لصحة حديث سبعة
الإسلامية. ولم يلتفت إلى قول معاذ ومعاوية في توريث المسلم من الكافر لصحة الحديث =

ومن هنا يتضح أن عدم اعتراف الفقه الحنفي للمقصود بهذه الوظيفة التشريعية هو النظر إلى منطقية الاعتماد على خبر الآحاد التي يفرضها الواقع الذي يثبت الحاجة إلى أحادية الرواية في إثبات الحقائق وهو أن أحادية الرواية لا تبني صفة التشريع عن الخبر الذي يحتمل أن يكون استثناء من الأصل العام.

ثانياً: الأداء التشريعي للمقصود في حد المراد من النص التشريعي

رغم أن الفقه الحنفي وصف بأنه فقه المصالح، إلا أن هذا الأصل يكاد ينعدم تماماً فيما تمسكوا به من قواعد البطلان في التصرفات الشرعية (المحل الذي عاينا فيه حدود هذا النوع من الأداء التشريعي في المذاهب السابقة)، وحتى المقدمات التقليدية التي لها صلة بالمقاصد، والتي ثبّتها المالكية والشافعية في قواعدهم التي وافقوا فيها الحنابلة لم يذكروا الحنابلة أو بالأحرى لم يسلمو بها.

فقد ذهب الحنابلة إلى تعميم البطلان أثراً من آثار النهي في كل الحالات (النهي المطلق، النهي لوصف لازم للمنهي عنه، النهي لوصف مجاور للمنهي عنه) دون أدنى تفريق بين حالة وأخرى، إذا بالنهي انعدمت شرعية التصرف، والمعدوم شرعاً كالمعدوم حسماً^(١).

وقد كانوا بهذا المذهب محل انتقاد واسع من العلماء لتسويتهم بين حالات النهي وهو مذهب الظاهيرية.

ذلك أن المقدمة الأولى والتي وجدها عند المالكية والشافعية، والمتمثلة في ارتباط بطلان المنهي عنه بصفة القبح الموجودة فيه، هذه المقدمة لم يذكرها الحنابلة في معرض استدلالهم للمسألة، سواء عند الإمام ابن قدامة^(٢) أو

= المانع من التوارث بينهما، ولم يلتفت إلى قول ابن عباس في الصرف لصحة الحديث بخلافه ولا إلى قوله ببابحة لحوم الحمر. انظر: أصول مذهب الإمام أحمد ص ١٠٣.

(١) روضة الناظر وجنة المناظر مع نزهة الخاطر العاطر، ابن قدامة، ١٣٢/١، لبنان، دار الكتب العلمية، د، ت.

(٢) روضة الناظر وجنة المناظر، ص ١١٣.

الفراء^(١)، أو الكلوذاني^(٢)، الذي لم يسلم بهذه المقدمة حين حاول أحد الخصوم استدراجه من خلالها ليلزمـه ما لم يقل به فرد عليه بما نصـه: (إنـا نقول إنـ قـبحـه لا يـدلـ على فـسـادـهـ، وإنـماـ المـفـسـدـ كـوـنـهـ يـدلـ على وجـوبـ الـامـتـنـاعـ عنـ الفـعـلـ وـالـإـخـلـالـ بـهـ)^(٣).

فـهـذـهـ المـقـدـمـةـ التـيـ رـاهـنـ عـلـيـهاـ كـلـ مـنـ الشـافـعـيـ وـالـمـالـكـيـ فـيـ إـثـبـاتـ كـوـنـ الـبـطـلـانـ أـثـرـاـ مـنـ آـثـارـ النـهـيـ، لـمـ يـسـلـمـ بـهـاـ الـحـنـابـلـةـ رـغـمـ مـاـ تـقـدـمـهـ لـمـذـهـبـهـمـ مـنـ تـأـسـيـسـ وـتـأـصـيلـ.

أـمـاـ المـقـدـمـةـ الـأـخـرـىـ الـمـتـمـثـلـةـ فـيـ اـرـتـبـاطـ النـهـيـ بـالـمـفـاسـدـ، فـهـذـهـ لـمـ أـجـدـ لـهـاـ أـثـرـاـ عـنـ الـحـنـابـلـةـ رـغـمـ مـاـ يـمـكـنـ أـنـ تـضـفـيـهـ مـنـ وـجـاهـةـ عـلـىـ مـذـهـبـهـمـ.

أـمـاـ فـيـ ذـاتـ الـأـدـلـةـ التـيـ اـحـتـجـواـ بـهـاـ، فـإـنـ هـذـهـ الـأـدـلـةـ عـلـىـ كـثـرـتـهـاـ وـتـنـوـعـهـاـ لـمـ تـلـفـتـ إـلـىـ مـقـاصـدـ الشـارـعـ فـيـ تـبـرـيرـ مـذـهـبـهـمـ مـعـ قـيـامـ الدـاعـيـ لـذـلـكـ، وـهـوـ كـوـنـ الـمـسـأـلـةـ خـلـافـيـةـ، وـاتـسـاعـ أـصـوـلـهـمـ لـلـأـخـذـ بـالـمـصـلـحـةـ وـغـيـرـهـاـ مـنـ ضـرـوبـ الـمـقـاصـدـ.

(١) هو أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن بن أحمد الكلوذاني، البغدادي الحنبلي ولد سنة ٤٣٢ هـ عرف بعلمه الواسع، توفي سنة ٥١٠ هـ من مصنفاته: الهدية، رؤوس المسائل، الانتصار في المسائل الكبار . . . (ترجمته في طبقات الحنابلة، ٢٥٨/٢، البداية والنهاية، ١٨٠/١٢ سير أعلام النبلاء، ١٩٨/١٩).

العدة في أصول الفقه، محمد بن الحسن الفراء، ٤٣٢/١، ت: أحمد بن علي سير المباركي، الرياض، ٢٤٠، ١٩٩٠ م.

(٢) هو محمد بن الحسين بن خلف بن أحمد الفراء، القاضي أبو يعلى البغدادي الحنبلي، المعروف بابن الفراء ولد سنة ٣٨٠ هـ ارتحل إلى أمصار عده، وتولى التدريس في جامع المنصور ببغداد، تولى القضاء سنة ٤٧٧ هـ، مشهود له بالزهد والتعفف عن الدنيا، من مصنفاته المعتمد في أصول الدين، أحكام القرآن، عيون المسائل، الأحكام السلطانية . . . (ترجمته في: تاريخ بغداد، ٢٥٦/٢، البداية والنهاية، ٩٤/١٢).

التمهيد في أصول الفقه، أبو الخطاب محفوظ الكلوذاني، ٤٣٢/١، ت: مفيد أبو عميرة، السعودية، د.

(٣) نفسه ٣٧٦/١

هذا عموماً هو موقف الحنابلة من التوظيف التشريعي للمقاصد في تحديد مدلول النهي إلا الإمام الطوفي فقد تفرد بنظر خاص يقوم أساساً على اعتبار المقاصد الشرعية في إبطال التصرفات المشروعة أو عدم إبطالها بالنهي^(١)، وبذلك يتجاهل الطوفي مذهب الحنابلة للحكم بالبطلان في جميع الحالات، ويربط بين البطلان كأثر من آثار النهي، وبين المفسدة التي يتضمنها التصرف.

الفرع الثاني: الأداء التشريعي للمقصد حال غياب النص

الفقيه ابن دقيق العيد (ت ٧٠٢ هـ)^(٢) ينسب إلى الإمام أحمد المرتبة الثانية في الأخذ بالمصالح بعد الإمام مالك حيث قال: (الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيح في الاستعمال لها على غيرهما)^(٣) فهذا الفقيه يعطي الرقم الثاني للإمام أحمد بن حنبل في قضية العودة إلى المصلحة الملائمة لمقاصد التشريع في مجال الاجتهاد غير المنصوصة^(٤)، فالعودنة إلى مقاصد التشريع في مجال الاجتهاد موجودة في جميع المذاهب فهم (إذا جمعوا أو فرقوا بين المسألتين لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي جمعوا به أو فرقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة)^(٥)، الاكتفاء بمطلق المناسبة ليس سوى التساؤق مع الإرادة التشريعية المنصوصة، ولن يكون ذلك إلا بالأعتماد على مقاصد التشريع.

كما أن (هناك بعض الفتاوى المنسوبة إلى أحمد أو أحد من أتباعه لا يجد

(١) شرح مختصر الروضة، نجم الدين الطوفي، ٤٣٢/٢.

(٢) هو محمد بن علي بن وهب بن مطیع بن أبي الطاعة القشيري، فقيه وأصولي ومحدث، له مصنفات عده منها، شرح العمدة، الإمام في الحديث، الإمام وشرح الإمام، توفي سنة ٧٠٢ هـ (ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى ٦/٢، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة، ٢٢٩/٢).

(٣) إرشاد الفحول، الشوكاني، ص ٢١٢.

(٤) المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، مصطفى زيد، ص ٥٦.

(٥) تنقیح الفصول، القرافي، ٣٩٤.

الباحث لها سندًا في النص المعين الذي يأخذ حكم الواقعه من لفظه أو من معقوله بطريق القياس، ولكنها فتاوى تحقق مصالح جزئية في بعض النوازل التي لانص فيها^(١)، ومما ذكره الحنابلة مما هو مبني على المصالح الملائمة لجنس تصرفات الشرع^(٢): إفتاء الإمام أحمد بنفي أهل الفساد والدعارة إلى بلد يؤمن فيه من شرهم ولا سند له في ذلك من نص أو قياس سوى المصلحة التي يتضمنها نفي أمثال هؤلاء^(٣). وكذلك فتواه بجواز تخصيص بعض الأولاد بالعطية إذا وجد داعي ذلك ككونه مريضاً أو عاجزاً أو كثير العائلة أو مشتغلاً بطلب العلم، كما جوز منع بعض الولادات من العطية إن كانوا من أهل الفسق أو يستعينون بذلك على المعصية وفي كل ذلك لا يستند إلى غير المقاصد المتضمنة للمصالح^(٤). ومنها أيضًا فتواه بتغليظ الحد على شارب الخمر في نهار رمضان، وإيجاب العقوبة على من طعن في الصحابة وعدم إجازة عفو السلطان عنه^(٥).

ويسجل في الفكر الأصولي الحنبلي ضمور الأداء التشريعي للمقصود في تحديد الإرادة التشريعية المحتملة فلم يعطوا لمقاصد النهي أي اعتبار في تحديد المراد منه.

المطلب الرابع: حدود الأداء التشريعي للمقصود في الفكر الأصولي الحنفي

حدد الإمام أبو حنيفة منهجه في التعامل الفقهي مع المصادر التشريعية فقال فيما يروى عنه: (آخذ بكتاب الله، فإن لم أجده فبستنة رسول الله، فإن لم أجده في كتاب الله ولا سنة رسول الله أخذت بقول أصحابه... آخذ بقول من شئت منهم، وأدع من شئت منهم ولا أخرج عن قول لهم إلى قول غيرهم، فاما إذا انتهى القول

(١) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، حسين حامد، ص ٤٦٨.

(٢) الضرار في الفقه الإسلامي، أحمد موافي، ٤٣٩/١، السعودية، دار بن عفان، ط: ١، ١٩٩٧م.

(٣) أعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، ٣٧٧/٤، بيروت، منشورات المكتبة العصرية، ١٩٨٧م.

(٤) المعني، ابن قدامة، ١٠٧/٦.

(٥) الأحكام السلطانية، أبو علي الفراء الحنبلي، ص ٢٨٢. ت: حامد الفقي، بيروت، دار الكتب العلمية، د. ت.

إلى إبراهيم والشعبي، وابن سيرين، والحسن وعطاء، وسعيد بن المسيب... فقوم اجتهدوا فاجتهد كما اجتهدوا^(١)، أما منهجه في الاجتهاد، فقد وصفه أحد معاصريه (بأنه أخذ بالثقة وفرار من القبح والنظر في معاملات الناس وما استقاموا عليه وصلحت عليه أمرهم...)^(٢).

ومن الفتاوى التي يظهر فيها مراعاة أبو حنيفة لمقاصد فتواه بعدم جواز كسر الملاهي والمعاوز في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتبار أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مشروط (بشرط السلامة من غير أن يتلف مالاً)^(٣)، ففي هذا الاجتهد تقدير واضح لمقاصد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذاً الكسر والإتلاف قد يؤدي إلى عدم تحقق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ولقد اعتنى أئمة المذهب الحنفي بكل من القياس والاستحسان، وحاولوا تحديد ضابط الترجيح بينهما في مسائل الاجتهد سواء القدماء منهم أو المتأخرین، وهو يدل على مدى عنايتهم بالأصول المقادصية، هذه العناية التي يمكن من خلالها الوقوف على حدود الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي الحنفي.

الفرع الأول: حدود الأداء التشريعي للمقصد حال وجود النص

يمكن الوقوف على هذا الأداء من خلال النظر في مدى محاكمة الفكر الأصولي الحنفي أخبار الآحاد إلى دلالة الأصول أو القياس بالأحرى، ومن خلال إخضاع النصوص التشريعية المحتملة في ترجيح دلالتها بما يتساوق مع الإرادة التشريعية المنصوصة القاطعة في دلالتها وفي ثبوتها، وهو عين الإجراء الذي طبقه على المذاهب السابقة.

(١) تاريخ بغداد أو مدينة السلام، الحافظ أحمد بن علي ٣٦٨، لبنان، دار الكتاب العربي، د، ت.

(٢) مناقب أبو حنيفة، الموفق بن أحمد المكي ١، /٧٥، لبنان، دار الكتاب العربي، ١٩٨١م.

(٣) تأسيس النظر، أبو زيد الدبوسي، ص ١٨، القاهرة، مكتبة الخناجي، ط ٢، ١٩٩٤م.

أولاً: الأداء التشريعي للمقصد في اختبار ثبوت النص التشريعي

لقد تحفظ الحنفية في حجية أخبار الآحاد فزادوا فيها شرطاً لم يشترطها غيرهم^(١) وهو ما يعني تحوطاً في نسبة حكم معين لإرادة الشارع، ويزداد هذا التحوط حين يأتي خبر الآحاد معارضًا للقياس أو الأصول الشرعية المقطوع بها، فإذا أضيف لذلك كون راويه غير فقيه، أو خالف عمله دلالة ما يرويه، فإن نسبة الحكم الوارد في هذا الخبر إلى إرادة الشارع لا تثبت في الفكر الأصولي الحنفي. ويخرج على هذا بعض الفروع الفقهية المروية في المذهب الحنفي كما في رد أبي حنيفة للحديث الذي رواه أبو هريرة من أن النبي ﷺ قال: (لاتصرروا الإبل والغنم، فمن ابتعاهما بعد ذلك فهو بخير الناظرين بعد أن يحلبها إن رضيها أمسكها، وإن سخطها ردها وصاعاً من تمر)^(٢)، فراووه غير فقيه ودلاته مخالفة لأصولين من أصول الشرعية:

الأول: معارضته لحديث (الخروج بالضمان)^(٣) فهذا الأصل لا يوجب ضمان اللبن المحلوب في المصراة، لأن الشاة والناقة صارت في ضمان المشتري

(١) زادوا شرطاً في الراوي، كأن يكون فقيهاً، أو لا يخالف ما يرويه. وزادوا شرطاً في المروي كأن لا يكون فيما تعم به البلوى . . . انظر أصول السرخسي، ٣/٢ وما يليها.

(٢) البخاري، كتاب البيوع، باب المصراة، رقم ٢٠٠٧. مسلم، كتاب البيوع، باب حكم بيع المصراة، رقم ٢٨٠٢، ٢٨٠٠. الترمذى، كتاب، البيوع عن رسول الله، باب ما جاء في المصراة، رقم ١١٧٢، ١٨٧٣، وفي باب ما جاء في بيع المحفلات، ١١٨٩. النسائي، كتاب البيوع، باب النهي عن المصراة، رقم ٤٤١٢، ٤٤١٣. أبو داود، كتاب البيوع، باب من اشتري مصراة فكرهها رقم ٢٩٨٧، ٢٩٨٨. أحمد، باقى مسند المكثرين، مسند أبي هريرة في المحفلات، رقم ٢٢٣٠. الدارمى، كتاب البيوع، باب في المحفلات، رقم ٢٤٤٠.

(٣) الترمذى، كتاب البيوع عن رسول الله، باب ما جاء فيمن يشتري العبد ويستغله ثم يجد به عيباً، رقم ١٢٠٦، ١٢٠٧. النسائي، كتاب البيوع، باب الخراج بالضمان، رقم ٤٤١٤. أبو داود، كتاب البيوع، باب من اشتري عبداً فاستعمله ثم وجد به عيباً، رقم ٣٠٤٤، ٣٠٤٥. ابن ماجة، كتاب التجارات، باب الخراج بالضمان، رقم ٢٢٣٤. أحمد، باقى مسند الأنصار، حديث السيدة عائشة، رقم ٢٤٨٠٦، ٢٣٠٩١.

فإذا هلكت هلكت عليه، ولا يرجع بثمنها على البائع لأنها مملوكة بعقد البيع وذلك يقتضي أن يكون ما يخرج منها من اللبن ملكاً له فلا يضمن عند الرد.

الثاني: على فرض أنه ضامن له، فإن الأصل في الضمان أن يكون بالمثل أو القيمة، وصاع التمر لا يعتبر مثلاً ولا مساواً للبن.

فبهذا المذهب في خبر الأحاداد يكون الفقه الحنفي توسع بالأداء التشريعي للمقصود في النظر في إثبات النصوص المحتملة النسبة للمشرع فيستعين بمدى تساوتها مع الإرادة التشريعية المنصوصة ليثبت نسبتها أو ليعدل درجة هذه النسبة إذا تعارضت هذه النصوص فيما بينها كما هو منصوص عليه في التوفيق بين مختلف الحديث الظني فإن للأحناف تميزاً في منهج التوفيق بين مختلف الحديث^(١).

ثانياً: الأداء التشريعي للمقصود في حد المراد من النص التشريعي.

ما مدى دلالة النهي على بطلان المنهي عنه في التصرفات الشرعية؟ باعتبار أن هذا المحل هو الذي اخترناه لمعاينة الأداء التشريعي للمقصود في تعين المراد من النص التشريعي المحتمل، فهل يستعين الفكر الأصولي الحنفي بالإرادة التشريعية المنصوصة القاطعة في تحديد هذه الدلالة أم لا؟.

البطلان عند الحنفية كأثر من آثار النهي لا يكون إلا في حالة واحدة وهي كون النهي عائداً إلى ذات المنهي عنه، بسبب اختلال أحد أركانها، أما عدا ذلك من حالات النهي فحسب درجة انفكاك الوصف عن أصل التصرف الشرعي، فإذا كان الوصف ملزماً فالنهي يقتضي الفساد وهو غير البطلان، وأما إذا كان الوصف مجاوراً كما في النهي عن البيع وقت صلاة الجمعة فإنه لا يدل على بطلان المنهي عنه ولا على فساده.^(٢)

(١) الاجتهاد في علم الحديث وأثره في الفقه الإسلامي، علي نايف بقاعي، ص ٣٥١، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط ١، ١٩٩٨ م.

(٢) أصول البذوي مع كشف الأسرار، ٢٦٨/١، علي بن محمد بن الحسين، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، د، ت. أصول السرخسي، ٨٣/١.

ورغم أن دلالة النهي على بطلان المنهي عنه في هذه الحالة ليست مجالاً للخلاف ومع ذلك فإن الأحناف عللوا مذهبهم في ذلك بحفظ المقاصد الشرعية يقول الإمام السرخسي عن هذا القسم من الحالة من أحوال النهي (ونظيره من العقود بيع الملاقيح والمضامين فإنه قبيح شرعاً، لأن البيع مبادلة المال بالمال شرعاً، وهو مشروع لاستئماء المال به والماء في الصلب والرحم لا مالية فيه فلم يكن محلاً للبيع شرعاً، وكذلك الصلاة بغير الطهارة لأن الشعاع قصر الأهلية لأداء الصلاة على كون المصلي ظاهراً من الحديث والجناة فتنعدم صفة الطهارة... وحكم هذا النوع من المنهي عنه بيان أنه غير مشروع أصلاً لأن المشروع لا يخل عن حكمة، ويدون الأهلية والمحلية لا تصور لذلك، فيعلم به أنه غير مشروع أصلاً^(١)، فهذا النص يشير إلى مسلك مقاصدي واضح علل به صاحبه الحكم بنفي المشروعية عن ما نهي عنه لعينه، فقد حدد السرخسي رحمه الله المقصود من شرع البيع المتمثل في (نماء المال) ثم وظف هذا المقصود في مدى دلالة النهي على بطلان المنهي عنه في الحالة التي لا يتحقق فيها مقصود البيع، وهذا المنهج الاستدلالي على بطلان التصرفات المشروعة بالنهي مع استحضار المقاصد الشرعية لا ينفرد به السرخسي بل نجده عند أغلب الأحناف الذين تناولوا المسألة^(٢).

أما دلالة النهي على الفساد دون البطلان في حالة المنهي عنه لوصفه اللازم فيبررها الفكر الأصولي الحنفي بعدم ارتقاء القبح الوصفي إلى إبطال الأصل، وطردوا هذا الأصل في كل ما نهي عنه لوصفه اللازم خاصة في أحكام المعاملات^(٣) واختلفوا في جريانه في أحكام العبادات والأنكحة^(٤). وتقوم فكرة تنوع دلالة النهي على البطلان في الفكر الأصولي الحنفي على

(١) أصول السرخسي، ٨٠/١.

(٢) كشف الأسرار على المثار، حافظ الدين النسفي، ١/١٤٢، بيروت، دار الكتب العلمية، د، ث.

(٣) أصول السرخسي، ٨٥/١.

(٤) فتح القدير، الكمال بن الهمام، ٢/٣٨٢.

إمكانية محاصرة الفساد الوصفي في محله (مجرد الوصف) فلا تتأثر ماهية التصرف به، وإذا أمكن ذلك فإن القول ببطلان التصرف فيه إعدام للمشروعية بلا داع، وهو ما يمثل أداء تشريعياً دقيقاً يعطيه الفكر الأصولي الحنفي للمقصد في تحديد المحمول الراجح للإرادة التشريعية المنصوصة المحتملة، لذلك فقد نالت مرتبة الفساد في دلالة النهي في الفكر الأصولي الحنفي إعجاب بعض القدماء والمعاصرين، حتى أن القرافي المالكي لم يخف إعجابه بهذه البدعة وصرح بأنه (فقه حسن)^(١).

الفرع الثاني: الأداء التشريعي للمقصد حال غياب النص التشريعي

إذا عدم النص الخاص بالواقعة محل الاجتهاد، فإن الفكر الأصولي الحنفي، يتطابق مع الفقه المالكي في أن العمدة في مجال الاجتهاد هذه هو ما دلت عليه النصوص بمجموعها، وهو ما يعني أن الإرادة التشريعية المجهولة للشارع في محل الاجتهاد تعرف بالمقاربة والمقاييس بينها وبين الإرادة التشريعية المعلومة بأحد النصوص أو بمجموعها من خلال المناهج الثلاثة (القياس، المصالح المرسلة، والاستحسان).

وكشف هذه المناهج للأحكام متدرج حسب طبيعة الواقع وقربها من الإرادة التشريعية المعلومة في نوعها أو جنسها^(٢).

فيما إذا كانت الواقعية الجديدة التي لا يوجد لها حكم منصوص تتحقق فيها الإرادة التشريعية المعلومة بالنص في واقعة مماثلة لها، فإنها تعطى حكم هذه الواقعية وهذا هو القياس.

(١) الفروق، شهاب الدين القرافي، ٩٣/٢.

(٢) أما إذا كان حكم الواقعية الجديدة معلوماً بعينه في التشريع، فلم يبق هناك مجال للبحث عن حكم هذه الواقعية فيما تدل عليه النصوص بمجموعها، وهذا هو الخطأ المنهجي الكبير الذي تروج له بعض الأطروحات في الاجتهاد المعاصر، انظر تفصيل ذلك في المبحث الموالى.

أما إذا كانت هذه الواقعية الجديدة لا توجد واقعة خاصة تماثلها مما علمت الإرادة التشريعية فيه، فإن المجتهد حينها يبحث عن جنس من الواقع علمت الإرادة التشريعية فيه بالنصوص المجتمعة، فينظر في إمكانية إلحاق تلك الواقعية بذلك الجنس فإذا تحققت هذه الإمكانية، فإن الإرادة التشريعية فيها هي الإرادة التشريعية في جنس الواقع المماثلة لها، وهذه هي واقعة المصالح المرسلة.

أما واقعة الاستحسان فهي واقعة تتنازعها إرادتان تشريعيتان معلومتان بالنصوص فينظر في أيهما أبلغ شبهًا بهذه الواقعية فتلحق به. فتتيجة الاجتهاد فيما لا نص فيه تحكم فيها الإرادة التشريعية المنصوصة (مقاصد الشارع) من كل الوجوه مهما اختلفت الواقع (١).

ومما ينبغي التنبيه عليه هنا أن القياس المقابل للدليل الاستحسان الذي شاع ذكره في المصنفات الأصولية لا يراد منه القياس الأصولي في كل مسائل الاستحسان كما هو المبادر من كلام الأصوليين بل هو أعم منه فقد يكون قياساً أصولياً، وقد يكون بمعنى القاعدة أو الأصل العام وقد يكون بمعنى الدليل (٢). وإذا كان الاستحسان يرجع إلى الاستثناء من مقتضى الدليل أو القاعدة فلا يستطيع أحد إنكاره؛ لتقرير أصله في القرآن والسنة وعمل الصحابة (٣)، فالشافعي شدد الإنكار على الاستحسان الذي لا يعود إلى ما شهدت له مجموعة النصوص، أما تشهد له مجموعة النصوص فيدخله الشافعي في باب القياس (٤).

المطلب الخامس: الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي الظاهري
يقوم المذهب الظاهري على دعامتين أساسيتين (٥) :

الأولى: إنكار كون الأحكام معللة، وما ترتب على ذلك من تركهم القياس

(١) مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، عبد الوهاب خلف، ص ٦٨، دار القلم، ط ١٩٨٢، ٥.

(٢) أصول الفقه الإسلامي محمد مصطفى شلبي، ص ٢٦٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٦٦.

(٤) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، حامد حسان ص ٥٩٨.

(٥) بحوث فقهية، عبد الكريم زيدان، ٣/١٧٠.

والاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع ونحوها من الأدلة التي تعود إلى أصل تعليل الأحكام، واكتفوا بالنصوص وحدها، فإذا لم يجدوا في النصوص أخذوا بحكم الاستصحاب الذي هو الإباحة الأصلية^(١).

الثانية: الوقوف على ظواهر النصوص وعدم مجاوزتها في حال الاجتهاد، وأصل هذه الدعامة في الفقه الظاهري، هو ما تأثر به إماماً المذهب داود الأصبغاني (٢٧٠ هـ)^(٢)، وابن حزم الأندلسي (٤٥٦ هـ) من الاتجاه الشافعي في الأخذ بظواهر النصوص والتفسير المادي لها، فكل منهما كان شافعي المذهب (وقد انحرف داود بهذا التفكير فجعل الشريعة في نظره نصوصاً فقط، فلا علم في الإسلام إلا من نص)^(٣)، حتى أن ما ذكروه من أدلة تبطل الأخذ بالقياس هو نفسه ما ذكره الشافعي في إبطال الاستحسان^(٤).

لقد ترتب على قيام المذهب الظاهري على هاتين الدعامتين إثباته الكثير من الفروع الفقهية الشاذة التي لم يقل بها غيرهم من المذاهب الفقهية، ومن بين هذه الفروع أذكر:

١ - أجازوا ربا الفضل في الأصناف التي لم تذكر في الحديث، عن عبادة ابن الصامت رضي الله عنه قال: (سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة، والتمر بالتمر، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والملح بالملح، إلا سواء بسواء، ، عيناً بعين، فمن زاد أو استزاد فقد أربى)^(٥)، فاستناداً إلى أصلهم القاضي بمنع القياس قصرت ربا الفضل على ما ذكره الحديث فقط، وهذا رأي

(١) تاريخ المذاهب الفقهية، أبو زهرة، ٥٠٦

(٢) هو أبو داود سليمان بن علي بن خلف الأصبغاني، فقيه مجتهد، محدث حافظ، أمّا مناقب الظاهري، ولد بالقریب سنة ٢٠٢ هـ، وتوفي سنة ٢٧٠ هـ، من مؤلفاته فضائل الشافعی. (ترجمته في: طبقات الشافعیة، ٧٧/٢، طبقات الفقهاء، ص ١٠٢، وفيات الأعیان، ١١٩/١).

(٣) نفسه، ٥٠٧.

(٤) تاريخ المذاهب الفقهية، أبو زهرة، ٥٠٦.

(٥) سبق تخریجه.

تفردوا به دون غيرهم من المذاهب الذين اعتبروا أن هذا النص معمل، فقاوسوا الأصناف الأخرى على ما ذكره الحديث، مع اختلاف في ذات العلة بينهم.

٢ - لا تجب الكفارة عند الظاهرية على من أفتر في رمضان عامداً بغير الجماع كالأكل والشرب، لعدم قولهم بالقياس، إذ الكفارة أوجبها النص على من أفتر بالجماع فقط، والقصة في ذلك مشهورة^(١)، وواضح أن هذا الاجتهاد لم يعط أدنى تقدير لمقاصد التشريع في شرع الكفارات.

واستناداً إلى نص ابن حزم على أنه (لم يكل ببيان الشريعة إلى أحد من الناس ولا إلى رأي ولا إلى قياس)^(٢) فإن هذا نفي قاطع لأي أداء تشريعي للمقصد سواء حال حضور النص التشريعي أو حال غيابه، وبذلك فإن هذه الحرفة في الفقه الظاهري هي النقيض التام للمقصدية المالكية^(٣).

من خلال رسم حدود الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي الإسلامي بمختلف مذاهبه فإنه يتضح أن المقاصد كانت حاضرة في هذه الأصول حضوراً يناسب مرتبتها في الوضوح ويناسب ما يحتاجه التشريع من ضبط، بل لا يتصور للمقاصد حضوراً زائداً على هذا القدر في مناهج الاستنباط وقواعد الاجتهاد، وبذلك يتضح أنه مهما قيل عن (طغيان المقاصد اللغوية على حساب المقاصد الشرعية الكلية حتى بالنسبة للشافعي وقدماء الأصوليين فإن المسألة لا تحتمل مثل هذا الإطلاق)^(٤).

(١) الإحکام في أصول الأحكام، ابن حزم، ٥٦٣/٨.

(٢) نفسه ١٠/١.

(٣) المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، المصطفى الوظيفي، ص ٤٧، المملكة المغربية، وزارة الأوقاف، ١٩٩٨م.

(٤) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، عبد المجيد الصغير، ص ١٨٤.

المبحث الثاني:

الضوابط الثابتة للأداء التشريعي الخارجي للمقصد

بعد الوقوف على حدود الأداء التشريعي للمقصد في أصول الفقه الإسلامي بمختلف مذاهبها. وحد القدر الذي يعطيه الأصوليون للمقصد في التشريع، ومدى علمية هذا القدر وموضوعيته وعزلته عن التأثيرات الظرفية أو التاريخية، وكذا تناسبه مع طبيعة المقصود وما يحتف به من وضوح. يمكن أن نتشرف إلى صياغة الضوابط الثابتة لاعتبار دلالة المقصود التشريعي في محل الاجتهاد بشكل نراعي فيه ضرورة الحصر والوضوح^(١) في هذه الضوابط على المستويين السابقين حضور النص التشريعي، وغياب النص التشريعي.

وهو ما يعطي للمقاصد الحماية الالزامية من التوظيفات غير السليمة التي تستمد وجودها من الغياب الفعلي لتصنيف حاصل وواضح لضوابط اعتبار دلالة المقصود التشريعي مع سائر الدلالات الشرعية حال وجودها وحال غيابها، ذلك أن السابقين تعرضوا لهذه الضوابط في مسائل متفرقة من علم أصول الفقه، إضافة إلى خصوص اصطلاحهم في تلك المسائل مما يعني صعوبة تخرير مصطلحاتهم على إشكالات اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد كما تطرح نفسها في العصر

(١) إن صفة الحصر والوضوح في هذه الضوابط كانت مفتقدة إلى حد كبير في المصنفات الأصولية حتى أن الشاطبي رحمه الله تعرض لهذه الضوابط في أشتابات مفرقة.

ال الحديث، إذ التطور الدلالي للمصطلحات الخاصة بالاجتهاد والمقاصد يعيق ذلك إلى حد ما. أما من بحث ذلك من المعاصرین فإن جهد أكثرهم كان مدفوعاً للبحث عن ضوابط للمصلحة في التشريع الإسلامي، ومع تأكيدهم ضرورة ربط المصلحة بمفهومها الشرعي الخاص في التشريع الإسلامي إلا أن ضراوة البحث في هذا المثل وهيمنة الفكر الغربي على مناحي الحياة ومدلولات اللغة لا يسعفهم في المحافظة على مفهوم المصلحة الخاص في التشريع الإسلامي في كل الإجراءات المنهجية للبحث العلمي أو في الإجراءات المنهجية للفكير عموماً، فيقترونها على ما ينال المكلف من حظوظ نفعية محسوسة في حين أن خلفية البحث في مقاصد الشارع عند القدماء لم تكن مدفوعة بهذا الاعتبار بقدر ما كانت مدفوعة بالاعتبار التعبدى. فبحوثهم في مقاصد الشارع وفي مناهج الاجتهاد للبحث عن الإرادة التشريعية المفترضة في النوازل الجديدة ليس للوقوف على حظر المكلفين (مفهوم المصلحة في الفكر الغربي) في الأحكام الشرعية ومحاولة اقتناصها في النوازل الجديدة بما لا يعارض الأصول الممهودة بل كانت مدفوعة بتحقيق براءة الذمة من التكليف الشرعي بالدرجة الأولى، ولن تتحقق براءة الذمة من التكليف إلا بمعرفة صيغته التكاليفية في النوازل الجديدة بشواهد الشرع المنصوصة بأعيانها وبكلياتها، فإذا ظهر في هذه الصيغة شيء من حظر المكلفين فهو داخل في منظومة مقاصد الشارع.

على هذا النحو كان بحث السابقين في مقاصد الشارع.

أما أن نقطع بمصلحة أحد المعاني المستقرة في الفكر الغربي، ثم نتلمس لها الشهادة في أصول الشرع في آحاد النصوص أو كليات معانيها، ثم نجور على قواعد التأويل ومدلولات اللغة بالتكلف في نسبة الحرافية والظاهرة لها أو ظرفية وتاريخية صناعتها وإحکامها، لخلق تجانس مفترى بين هذه المصلحة الغربية وشواهد الشرع الأصيلة؛ فهذا لا يبرره سوى البحث عن مستند موهوم يعطي شيئاً من الشرعية المفتقدة للتحرر من مدلولات هذه القواعد فمناقضة هذا المنهج لبديهيات العقل وقواعد الشرع شيء لا يخفى لأنه (قطع على غيب بلا دليل)^(١).

(١) الموافقات، الشاطبي، ٥٣٠ / ٢

وفيما يلي بيان هذه الضوابط حال وجود النص الشرعي وحال عدمه.

المطلب الأول: ضوابط اعتبار دلالة المقصود حال وجود النص التشريعي

إن وجود النص التشريعي يعتبر بياناً للإرادة التشريعية وهو ما يعني أن العلم بهذه الإرادة بالنسبة للمجتهد قد تحقق من طريقه الأصلي وهو النص. لكن العلم بهذه الإرادة مرتبط بقوة دلالة هذا النص على هذه الإرادة. هل هي دلالة قاطعة ملزمة، أم أنها دلالة ظنية محتملة تتنازعها الأفهام؟ كما أنه مرتبط بمدى نسبة هذا النص للمشرع، ومدى القطع بهذه النسبة.

لذلك فإن ضوابط اعتبار دلالة المقصود في محل الاجتهاد مع دلالة النصوص التشريعية تتناسب مع درجة وضوح النص التشريعي ومع ثبوت القطع في نسبته للمشرع.

وفيما يلي بيان لهذه الضوابط حسب ذلك الترتيب:

الضابط الأول: أن لا تصادم دلالة المقصود دلالة نص قاطع في ثبوته ودلالته
المقصود بمصادمة دلالة المقصود للنص الشرعي، أن يقتضي اعتبار دلالة المقصود الشرعي في محل الاجتهاد حكماً في الواقع محل الاجتهاد يخالف الحكم الذي دل عليه النص الخاص بالواقع كما في حال الفقيه الذي ألزم الملك^(١) بأحد خصال الكفارة. ومجرد تحقق هذه المصادمة دليل قاطع على أن هذا المقصود مقصود موهم لأنه ثبت خلافاً للإرادة التشريعية المنصوصة القاطعة في دلالتها (إنه لاتعارض بين قطعيين)^(٢) كما قرر ذلك الأصوليون^(٣).

فإذا ثبتت وهمية اندراج هذا المعنى في مقاصد الشريعة، ونزع البعض في مصلحته هذا المعنى المناقض للإرادة التشريعية القاطعة في دلالتها وفي ثبوتها

(١) على اعتبار أن النص الموجب للكفارة نص قاطع في دلالته.

(٢) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، عبد الوهاب بن علي الكافي السبكي، ت: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت، عالم الكتب، ط١، ١٩٩٩ م.

(٣) جمع الجوامع مع تشنيف المسامع، تاج الدين السبكي، ٢/١٦٨.

كالمنازعة في مصلحية الحجاب الإسلامي، أو أحكام الميراث، أو أحكام الحدود... كما يفترض بعضهم، فإذا ما قدرت (رؤيه أخرى أن المصلحة تفترض عدم التمسك بالحجاب وأنه جزء من العادات المتغيرة وليس من العبادات فهل نوافقها على ذلك؟ هنا تنهض مسألة تلقيح التفسير المصلحي المقاصدي للنص بالمنهجيات الحديثة وفي مقدمتها المنهجية السوسيولوجية أو الرمزية. إن منظراً سوسيولوجياً للثقافة سيجد أن الحجاب هو جزء من النظام الرمزي الاجتماعي الذي يخضع لمنطق تطور القيم الرمزية أي لمنطق الأعراف والعادات وليس الحل والتحرر)^(١).

وهذا وهم كبير لأن الأداء التشريعي للمقصود في مجال تفسير النصوص محل إجرائه هو تفسير النصوص التشريعية المحتملة الدلالة والتي تعددت فيها محامل الإرادة التشريعية المنصوصة فيستعان بالمقصود لترجيح أحدها^(٢)، أما التي تعينت فيها الإرادة التشريعية المنصوصة القاطعة فهي منطقة خارج حدود الأداء التشريعي للمقصود، وإقحامه في ذلك خرق لأبسط قواعد المنطق والتفكير.

كما أن المعارضة بين الإرادة التشريعية المنصوصة القاطعة والمصلحة بمفهومها الشرعي هي افتراض لا يتحقق للتلازم المطلق بين مقاصد الشريعة والمصلحة الذي دلت عليه أيضاً النصوص القاطعة في دلالتها وفي ثبوتها كما في قوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴿١٦﴾»^(٣)، كما أن تحكيم المقصود في الفكر الأصولي الإسلامي في مجال الاجتهاد يدفعه للوجود مجرد القصد بغض النظر عما يستتبع ذلك القصد في مباشرة المأمور به أو ترك المنهي عنه من حظوظ للمكلفين التي تمثل المصلحة في الفكر الغربي.

(١) جمال بارت في حواره لأحمد الريسوبي، النص الاجتهاد الواقع المصلحة (سلسلة حوارات لقرن جديد)، ص ١٧٦.

(٢) كما وقفت على ذلك في مباحث الأصوليين في تحديد مدى دلالة النهي على بطلان المنهي فاستعنوا في ذلك بالأداء التشريعي للمقصود في تفسير النصوص.

(٣) الأنبياء، الآية: ١٠٧.

وستند حجية هذا الضابط إلى حجية نصوص التشريع التي يجب أن لا يتقدم عنها غيرها إذا عارضها، قال تعالى: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنٌ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمْ لَهِرَةٌ مِّنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا»^(١)، قوله: «وَإِنْ أَخْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَزَّلَ اللَّهُ وَلَا تَنْتَعِنْ أَهْوَاءَهُمْ وَأَحَدُهُمْ أَنْ يَقْسُطُوكُمْ عَنْ بَعْضِ مَا أَزَّلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ»^(٢)، قوله: «إِنَّا أَزَّلْنَا إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ بِالْعِقْدِ لِتَحْكُمُ بَيْنَ النَّاسِ إِمَّا أَرَيْكُمُ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْحَاجِيَنِ خَصِيمًا»^(٣)، قوله: «فَإِنْ تَرَعَّمُمْ فِي شَيْءٍ فَرِدُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ»^(٤) بل إن مخالفات مدلولات القواطع توعدها عليها، قال تعالى: «فَلَيَحْذِرِ الَّذِينَ يَحْلِفُونَ عَنْ أَمْرِهِمْ أَنْ تُصِيبُهُمْ فِتْنَةً أَوْ يُصِيبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا»^(٥).

ومن أمثلة المحال التي جاءت فيها النصوص على هذا النحو: نصيب الزوج من زوجته المتوفاة من غير ولد في قوله تعالى: «وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَوْ يَكُنْ لَهُنْ بَرَدًا»^(٦)، فيجب أن يطبق النص دون أي اجتهاد بأي وجه من وجوه مقاصد التشريع في أي عصر من العصور، فالمقصد التشريعي هو تطبيق منطق القواطع في دلالته، فلا يغفل هذا النص مثلاً بحججة كون نصبة الميراث تحكم فيها الوضع الاجتماعي العربي كما يتردد ذلك في بعض الكتابات العربية المعاصرة^(٧)، فلا وجه للتمسك بأي مستند مقاصدي في هذه الحالة.

(١) الأحزاب، الآية: ٣٦.

(٢) المائدة، الآية: ٤٩.

(٣) النساء، الآية: ١٠٥.

(٤) النساء، الآية: ٥٩.

(٥) التور، الآية: ٦٣.

(٦) النساء، الآية: ١٢.

(٧) الإسلام السياسي، محمد سعد العشماوي، ص ٥٨، ٢٢٦. دليل المسلم الحزين ودراسات إسلامية أخرى، حسن أحمد أمين ص.

(٨) التور، الآية: ٢.

آخرى وهكذا الأمر جار في كل آيات الأحكام التي يفهم المراد منها بشكل قاطع لا يحتمل أي تأويل مثل أصول الفرائض، وحل البيع وحرمة الربا والأنصبة المقدرة والأعداد المعينة، ويلحق بهذا النوع من الواقع الواقع التي ورد بشأنها نص قرآني مجمل وبين هذا الإجمال بقاطع، كما في قوله تعالى: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ»^(١)، فهذا النص لم يحدد مواقفها وكيفيتها مفصلاً، وإنما استفید ذلك من الفعل المتواتر والإجماع فالتحق بالقطعي الدلالة في عدم جواز الاجتهاد فيه^(٢).

ولقد حاول بعض الباحثين المعاصرین الطعن في حجية هذا الضابط بنسب إهداه وعدم اعتباره إلى بعض الصحابة كعمر بن الخطاب وأبي بكر الصديق ومن يعتد بهم من الفقهاء كالإمام مالك ونجم الدين الطوفى، وحجتهم في ذلك تأويلات بعيدة لفتاوی رويت عنهم؛ وسبب فساد هذه التأويلات كما فسره البوطي (الاضطراب الذي وقع في ضبط معنى المصالح المرسلة ثم في حكم الأخذ بها، والحقيقة هي أن أحداً من الأئمة الأربع لم يقل بتخصيص المصلحة المجردة للنفع أو تقييدها للمطلق، ولم يقل أحد منهم ذلك لا في أصول فقهه ولا في جزئيات فتاویه، وإنما التصدق مثل هذا الظن بمالك بسبب نقل الآراء والفتاوی عن فقه دون تحrir لها أو تدقیق في دلیلها ومدرکها)^(٣)، ويتأید هذا القول من عدم نص الفقهاء على تقديم المصلحة المشهود لها بأصول الشعاع الكلية على دلالة النص الجزئي، لأن هذا المصلحة إنما تفهم من النصوص الشرعية، وقد سبقت الإشارة إلى الدور الذي تمارسه المقاصد المنصوصة من ضبط وحد للمقاصد المستنبطة، ومجرد وجود هذه المعارضة أو المصادمة بينما يظن أنه مقصد شرعي وبين دلالة النص القطعي هو دليل على أن هذا المقصد مقصد وهمي، أو أن هذه المصلحة أجنبية عن مقاصد التشريع لأن الدليل لا يعارض المدلول، فلم يبق إلا التمسك بالنص.

وإذا ثبت ذلك فإن هذا الضابط لا يمكن أن يكون محل اجتهاد فلا يقدم

(١) البقرة، الآية: ٤٣.

(٢) سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، محمد هشام برهانى، ص ٢٢.

(٣) ضوابط المصلحة، البوطي، ص ٢٩٣.

مقصد أو مصلحة على النص بأي صيغة من الصيغ، والاجتهادات المعاصرة في الكشف عن مقاصد الشارع أو في كيفيات اعتبارها لا بد أن تقتيد بهذا الضابط إذ مجاوزته تعني التحرر من أحكام الشرع تحت أي تسمية كانت.

أما إذا كان النص قطعي الثبوت ظني الدلالة فإن دلالة المقصد تكون من بين ما يعتمد عليه في تحديد المراد من النص التشريعي كما سبق أن رأينا لكن هذه الوظيفة التفسيرية مقصورة على النصوص التشريعية ظنية الدلالة.

الضابط الثاني: أن لا تصادم دلالة المقصد دلالة نص ظني الثبوت قاطع الدلالة والمقصود بدلالة النص التي تكون على هذه الصفة هي دلالة أخبار الآحاد فإذا تعارضت دلالتها مع دلالة المقصد التشريعي من شرع الحكم في جنسه أو نوعه أو عينه.

فإذا تحقق هذا التعارض بين الدلالتين فلا بد من النظر في درجة ثبوت المقصد أهي قطعية أم ظنية.

فإن كانت قطعية بأن علمت بنص آخر قاطع في دلالته أو دلت النصوص بمجموعها استقراء يفيد القطع بأن قصد الشارع في الحكم في ذلك المحل بعينه هو تحقيق معنى معين وجاء خبر الآحاد في ذات المحل منافقاً لذلك المعنى فإن دلالة المقصد تقدم على دلالة خبر الآحاد مع التنبيه بأن مجرد العلم بالقصد التشريعي في جنس الحكم أو في نوعه يثبت صفة الظنية في إدراك المقصد التشريعي الذي يزاحم دلالة خبر الآحاد بخلاف العلم بالمقصد التشريعي في عين الحكم.

والعارض بين دلالة المقصد التشريعي الثابت بهذه الصفة القاطعة هو من قبيل معارضة خبر الآحاد لقواعد القرآن.

أما إذا تخلل الظن طريق ثبوت المقصد التشريعي الذي عارضت دلالته دلالة خبر الآحاد، فالعارض حينها بين ظنين فيقع الترجيح بينهما بطرق الترجيح المعروفة عند الأصوليين التي تقوم أساساً على محاولة ضبط مدى الظنية في كل

منهما ليتعين ترجيح الأقوى، وهم يختلفون فيما يقوي الظن في الخبر أو في الظن في إدراك قصدية الشرعا إلى ذلك المعنى في المحل المعارض لدلالة خبر الآحاد.

كما في اختلافهم في معارضة خبر الآحاد لأصول الشريعة^(١) أو للقياس باعتباره أصلاً من أصول الشريعة فإن مذاهبهم في تقديم الخبر على القياس أو العكس مرتبطة بمدى تعين قوة أحد الظنين على الآخر إذ عدمة من قدم الخبر على القياس أنه (أغلب على الظن فكان مقدماً عليه)^(٢).

وبناء على ذلك فإن الذي أراه في هذه المسألة أن تقديم خبر الآحاد على دلالة المقصد التشريعي الظني أو العكس لا يمكن أن يطرد أصلاً عاماً بل يخضع ذلك إلى الحالات الخاصة للمعارضه وما يحتف من قرائن يمكن أن تقوى ثبوت الخبر أو تقوى ثبوت المقصد فيتعين الترجيح حسب كل حالة من هذه الحالات التي ترصد كل وجوه القرائن المحتملة بالرواية ووجوه القرائن المحتملة بثبوت المقصد. إن ذلك يختلف حسب كل حالة وحتى أصوليو الحنفية الذين قيدوا مذهبهم في ذلك ببعض الشروط فإن تلك الشروط لا يمكن أن تطرد عامة في كل الصور الجزئية التي تتجسد فيها صور المعارضة كما في شرط (فقه الراوي) بما يرويه من أخبار الآحاد صفة الفقه؛ فإن فقه الراوي يختلف باختلاف موضوع الرواية، فعلى قدر صفة فقهه من قوة أو ضعف يتقوى الظن بخبره أو يضعف،

(١) إن مسألة معارضه خبر الآحاد لأصول الشريعة تختلف عن مسألة معارضه خبر الآحاد للقياس، وقد لاحظ الطوفي ذلك فقال: أعلم أن الفرق بين المماليك مما يستشكل . . . والجواب أن القياس أخص من الأصول إذ كل قياس أصل، وليس كل أصل قياساً، فما خالف القياس قد خالف أصلاً خاصاً، وما خالف الأصول يجوز أن يكون مخالفًا لقياس أو لنص أو إجماع أو استدلال أو استصحاب أو استحسان فقد يكون الخبر مخالفًا للقياس موافقاً لبعض الأصول، وقد يكون بالعكس، كانت الأرض الوضوء بالنوم موافق للقياس من حيث إنه تعليق للحكم بمظنته كسائر الأحكام المتعلقة بمظنته وهو مخالف بعض الأصول وهو الاستصحاب إذا الأصل عدم خروج الحدث) انظر: شرح الروضة، نجم الدين الطوفي، ٢٣٨/٢.

(٢) الإحکام في أصول الأحكام، الأمدي، ١٣٢/٢.

وفقه الرجل لا يكون على قدر واحد في جميع المسائل.

المطلب الثاني: ضابط اعتبار دلالة المقصود حال غياب النص التشريعي

عند غياب النص التشريعي في محل الاجتهاد الذي يعبر عن الإرادة التشريعية في ذلك المحل فإن المجتهد في الفقه الإسلامي يواجه في هذا الوضع مستوى يختلف تماماً عن سابقه من حيث صعوبة تعين الإرادة التشريعية المفترضة في ذلك المحل إذ إن المستوى السابق مهما عظم فيه جهد المجتهد فهو لن يخرج عن البحث في إرادة تشريعية معلومة يحاول أن يتجلّى عمومها أو إطلاقها أو تقييدها إلى غير ذلك من وجوه الاحتمال وكل ذلك برصد الموضع التي تجلّت فيها هذه الإرادة من النصوص المختلفة في قوة الدلالة وفي قوة الثبوت.

أما في هذا المستوى - غياب النص التشريعي المتصل بمحل الاجتهاد - فإن الفكر الأصولي في بحثه عن الإرادة التشريعية المفترضة للشارع في النوازل الجديدة كان في قمة العلمية والموضوعية المشكلة في الصراحة المنهجية التي اتبّعها في بحثه عن الطرق التي تمكّن من إدراك هذه الإرادة بما ابتكره من أصول للاستنباط تحكم في صياغة قواعدها وحدّ معالّمها مدى انسجام وتجانس ما تحدثه من كشوف في الإرادة التشريعية المفترضة (نتائج الاجتهاد) مع محال الإرادة التشريعية المتعينة بالنصوص (أعيان الأحكام المنصوصة).

فالإجماع منعقد بين المذاهب الأصولية على أن الإرادة التشريعية المعلومة تمثل المرجعية الأم في أي كشف يمكن أن يحدث في الإرادة التشريعية المفترضة في النوازل الجديدة.

بل أستطيع أن أجزم بأن جهود القدماء في مباحث القياس والاستحسان وسد الذرائع والمصالح المرسلة وإجماع أهل المدينة... وغيرها من مناهج الاجتهاد المختلف في حجيتها ليست إلا جهوداً في ضبط وجوه اعتبار الإرادة التشريعية المعلومة (ما تدل عليه أعيان الأحكام بانفرادها أو بمجموعها) في الكشف عن الإرادة التشريعية المجهولة في النوازل الجديدة فعملية الاجتهاد في هذا المحل ليست إلا مقاييس واسعة تمثل فيها الإرادة التشريعية المعلومة الأصل

والإرادة التشريعية المجهولة تمثل الفرع والتشابه بينهما في الجنس والنوع أو العين يمثل العلة وهو من الموضع التي يشتد اختلاف الأصوليين في إثباتها. واستناداً إلى ذلك أيضاً فإن أسباب الخلاف في حجية أي منهج من مناهج الاجتهاد السابقة أو في بعض الإجراءات المنهجية له يمكن إرجاعها إلى الإخلال بصحمة هذه المقايسة.

فالخلاف في الإجماع هو خلاف في ثبوت الإرادة التشريعية المعلومة. والخلاف في حجية القياس هو الخلاف في الشبه بين الإرادة التشريعية المعلومة والإرادة التشريعية المجهولة حتى يعطى لها نفس الحكم وكذلك الخلاف في حدود القياس وغيرها.

وكذلك الخلاف في المصالح المرسلة والاستحسان وغيرها من المناهج هو في الحقيقة خلاف في اندراج الفروع الجديدة في الكليات التي استفیدت من النصوص أو هو خلاف في مدى تحقق مناط الكليات المستقرأة في آحاد الجزئيات الجديدة.

وببناء على هذه الرؤية التفسيرية لما يستند له في محل الاجتهاد في الفكر الأصولي الإسلامي فإن ما ينهض ضابطاً معاصرًا لاعتبار المقصاد في مجال الاجتهاد التي عدلت فيها النصوص المباشرة هو مدى تتحقق المشابهة في **النوازل الجديدة لمعلوم الحكم بأحاد النصوص (أعيان الأحكام)** أو باجتماعها **(الكليات المستقرأة)**.

لذلك فإن ضبط الاجتهاد المعاصر ولجم الانحراف فيه لن يتحقق إلا بأمرین :

الأول : ضبط ترتيب الكليات المستقرأة من نصوص التشريع الإسلامي مع الالتزام التام بالإجراءات المنهجية للاستقراره منعاً للتداخل بين هذه الكليات، وهو هدف جسيم لن يتحقق إلا بتضافر جهود العلماء الذين توفر فيهم المقدرة العلمية المتخصصة الالزمة لمثل هذا الإنجاز، مع التأكيد على الصفة الجماعية في مثل هذا الاجتهاد لأن الجهود الفردية في ذلك عرضة للتوجيه والخطأ.

ونستطيع أن نجزم أن تحقيق هذا الإنجاز يمثل التحدى المركزي الذي

يواجه المجتهدين في الفقه الإسلامي إذ تحقيق هذا الهدف يسد الباب الأكبر من أبواب استغلال تراتبية المقاصد بما يسمح به من تداخل بين إرادة الشارع وإرادة المجتهد في عدم الثبات على ترتيب معين في تخريج النوازل الجديدة على الترتيب التشريعي للمقاصد المستقرة من نصوص الشرعية.

الثاني: البحث عن وسائل تحقيق مناطات (آحاد الأحكام) أو (الكليات المستقرة) بتوظيف مناهج المعرفة الحديثة لتقليل نسبة الظن في ذلك، وعدم انضباط هذه الوسائل يمثل الباب الثاني للتداخل بين إرادة المجتهد وإرادة الشارع، فتخريج ملابسات النازلة الجديدة على الترتيب التشريعي للكليات المقاصد لا يمكن تصوره بعيداً عن الضبط الأصولي في إجراءات القياس الجزئي فيما اصطلحوا عليه (تحقيق المناط) لذلك فإن تحقيق مناطات الترتيب التشريعي للمقاصد في واقعنا المعاصر لا بد أن يخضع للضبط والتحديد بالقدر الذي خضعت له علة القياس الأصولي في النوازل الجديدة فبحث المجتهد الفردي في مناطق الحكم في صورها الجزئية لمعرفة ما توفر فيه دواعي تطبيقه فيطبق عليها، وما لا توفر عليه فلا يطبق عليه لا يمكن أن يكون متصفاً بالموضوعية الالزامية في ظل ما يتميز به العصر الحديث من صراعات وتكلات. حتى تجرد المقاصد من التوظيفات الموجهة لا بد أن يترك مجال تحقيق مناطات الكليات المستقرة ونظام ترتيبها في الواقع المعاصر للاجتهد الجماعي فإنه أقرب للإصابة. وما تعانيه المجتمعات الإسلامية من تخلف وكذا انحراف الجهود الإصلاحية يمكن إرجاعه إلى الفشل في تحقيق مناطات الكليات المستقرة، فالخطأ في تحقيق هذه المناطات هو ما (أربك الفقه الإسلامي وأضر بمسيرته الطبيعية، وأعجزه في كثير من الحالات عن الهيمنة على المجتمعات الإسلامية واستيعاب قضاياها وتطوراتها وحفظ حاجاتها ومصالحها)^(١).

(١) نظرية المقاصد عند الشاطبي، الريسوني ص ٢٦٤.

رَفِعٌ

عَبْدُ الرَّحْمَنِ الْجَنْوِيِّ
أُسْكَنَهُ اللَّهُ لِلْفَزْوَارَكَ

www.moswarat.com

رُغْبَه

عبد الرحمن البخاري
سلسلة الفتاوى
www.moswarat.com

الباب الثالث

أثر ضوابط اعتبار المقاصد
في تقويم الاجتهاد المعاصر

رَفِعٌ

عَبْدُ الرَّحْمَنِ الْجَنْوِيِّ
أَسْكَنَهُ اللَّهُ لِلْفَزْوَارَكَ

www.moswarat.com

تمهيد

بعد محاولة تحديد الضوابط العلمية والشرعية التي يمكن أن يعتمد عليها في تحديد الدلالة التشريعية للمقصود في وضع الأدلة عموماً والوقوف على طبيعة الوظيفة التشريعية للمقصود في الفكر الأصولي الإسلامي، يمكن أن نتناول الاجتهادات المعاصرة في التشريع الإسلامي، والتي كان علم الفقه وأصوله محلاً لها، ومما يدفع هذه الاجتهادات إلى الوجود الواقع المر الذي انتهى إليه المسلمين في حياتهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

لا شك أن هذا الواقع يتحمل الفقه بفروعه وأصوله قدرأً من التسبب فيه بجموده وعدم مواكبته لتطورات المجتمعات الإسلامية، (فإن الفكر الشرعي أصبح بعد القرن السادس ينحو إلى الثبات في صوره ومقولاته، وقد صلة الحوار بينه وبين صور الحياة ونوازلها الواقعية المستجدة على الدوام، فلم يعد يصنع لتلك الصور المستجدة حلولاً من الأحكام الشرعية تأخذ بعين الاعتبار عناصر جذتها وملابسات تشخصها كما كان فحول الأئمة يفعلون وإنما اكتفى بإلباس صور الحياة الجديدة صور الأحكام القديمة، فقيدت بذلك حركة الحياة بقيود من الفكر الشرعي الجاهز^(١)).

ولقد قامت الكثير من المحاولات الاجتهادية الجماعية والفردية بإثراء هذا الفقه وحاولت تحريره من بعض القيود والأصار التي التصقت به والتي فرضتها

(١) مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، عبد المجيد عمر النجار، ص ١٧٣ بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٢ م.

الظروف التاريخية التي وجد فيها على اختلاف مراحله، ورغم اتفاقنا على وجود هذا الأثر فإننا نختلف في تحديد حجمه وطبيعته كما سنرى. وهذه المحاولات بحكم اندفاعها وبحكم جريان السنة الكونية المتمثلة في كون (المغلوب مولع بتقليد الغالب) فإنها لم تتحرر من التأثر بالحضارة الغربية وناتجاتها الثقافية خاصة في ميدان التشريع فجاءت اجتهااداتها في الفقه الإسلامي تحملمحاكاة واضحة للقيم المستقرة في هذه الحضارة، ولما كانت صرامة القواعد الفقهية ودرجتها العالية في الظهور والانضباط تحول دون تحقق هذه المحاكاة ألصقت بهذه القواعد نعوت لست منها في شيء كالظرفية والحرفية.

ويلزم من ثبوت هاتين الصفتين السعي لإزالتهم من القواعد الأصولية وهو ما يعني خلق منظومة أصولية مفترضة تهيمن عليها مقاصد التشريع الإسلامي التي يمكن أن تسمح بظنيتها العامة بتحقيق تلك المحاكاة للقيم المستقرة في الحضارة الغربية التي لم تسمح بها صرامة القواعد الأصولية.

لذلك جاء هذا الباب ليقوم هذه الاجتهاادات في اعتبار المقاصد في مجال الاجتهااد بمدى التزامها بالحدود المنطقية والشرعية لطبيعة الأداء التشريعي للمقصد من خلال ما أتبته من ضوابط (تعيين المقصود الشرعي) أو ضوابط (الأداء التشريعي للمقصود الشرعي).

ويكون هذا التقويم بدراسة المحاولات الاجتهاادية في علم أصول الفقه وفي الفروع الفقهية التي تعتمد على الدلالـة التشريعـية للمقصـد بشـكل واسـع غير منضبط في بعض الأحيـان، مع الـوقوف على بعض المـقدمـات المـغلـوـطة التي انـطلـقت منها هذه المحـاـولات، كـالمـبالغـة في تصـوـير ظـاهـرـيـة الفـقـه الإـسـلامـي وجـمـودـه في استـنبـاط الأـحـکـام على الأـلـفـاظ والمـبـانـي وإـهـمـال القـصـود والمـعـانـي، أو المـبالغـة في إـثـبـات الـظـرفـية والتـارـيـخـية لـجهـودـ الأـصـولـيـن في صـيـاغـةـ القـوـاعـدـ الأـصـولـيـةـ وإـغـفـالـ عـنـاـصـرـ علمـيـتهاـ وـمـوـضـعـيـتهاـ التيـ أـهـلـتهاـ لـأنـ تكونـ صالحـةـ لـلـكـشـفـ عنـ الـحـقـيقـةـ فيـ مـخـلـفـ مـجاـلـاتـ الـعـلـومـ بـمـاـ تـعـتـمـدـهـ منـ منـهـجـيـةـ صـارـمـةـ فيـ تـقـدـيرـ دـلـائـلـ الـأـوـصـافـ فيـ الـحـضـورـ وـالـغـيـابـ عـنـ الـحـكـمـ عـلـىـ الـأـشـيـاءـ سـوـاءـ كـانـتـ مـادـةـ شـرـعـيـةـ أـوـ مـادـةـ طـبـيـعـيـةـ.

للوصول على ذلك جاء هذا الباب في فصلين:

الفصل الأول: أثر ضوابط المقصود في تقويم الاجتهاد في أصول الفقه.

الفصل الثاني: أثر ضوابط المقصود في تقويم الاجتهاد في فروع الفقه.

وفيما يلي بيان ذلك:

رَفِعُ

عَبْدُ الرَّحْمَنِ الْجَنْوَيِّ
أُسْكَنَهُ اللَّهُ لِلْفَزْوَارَكَ

www.moswarat.com

الفصل الأول

أثر ضوابط المقاصد في تقويم الاجتهاد في أصول الفقه

تمهيد:

لا شك أن علم أصول الفقه ببنائه العتيد أعظم مكتشف تقدمه الحضارة الإسلامية للإنسانية عموماً، فهذه الحقيقة اعترف بها بعض المستشرقين المنصفين الذين سبروا أغوار التراث الإسلامي فهالهم ما تنطوي عليه قواعد هذا العلم من تأسيس مبكر للمناهج الحديثة في العلوم.

لكن هذا المكتشف العظيم، وهذا التأسيس المبكر للمناهج الحديثة في العلوم تتوالى عليه في هذا العصر أحکام جزافية في القطع بعدم إمكانية إنتاجه لفقه يواكب تغيرات الحياة الجديدة التي تفرضها طبيعة العصر المعقّدة، فكثُرت دعوات تجدیده بتقصيده قواعده وإزالة أثر الظروف التاريخية المتعاقبة على بنائه الأساسية.

والسؤال المطروح في هذا الفصل ما هي حدود دعوى قصور علم أصول الفقه وعجزه عن احتواء مستجدات العصور؟ وأي مكان يمكن أن نعطيه للمقاصد في هندسة بنائه خارج الوضع الذي كانت عليه في المنظومة الأصولية السلفية؟. وما مدى تقييد هذه المكانة المفترضة للمقاصد في علم أصول الفقه بالضوابط العلمية والشرعية للبناء على المقصد؟. وما هي الأسباب التي تقف وراء بعض الأحكام الجزافية والمندفعه في كل ذلك؟

للاجابة على هذه التساؤلات جاء هذا الفصل في مباحثين:
المبحث الأول: حدود دعوى قصور علم أصول الفقه.

المبحث الثاني: نقد الاجتهادات المعاصرة في علم أصول الفقه.
وفيما يلي هذه المباحث مفصلة:

المبحث الأول:

حدود دعوى قصور علم أصول الفقه

إن (أصول الفقه) بوصفه العلم الذي يؤسس منهجية الفقه الاستنباطية^(١) قد تعرض إلى انتقادات عنيفة في شكله الذي انتهى إليه عند المتأخرین، بل امتد الانتقاد إلى مراحل نشأته الأولى عند بعض المستشرقين (جوزيف شاخت، وروبير برانش)^(٢)، فقد كان هذان المستشرقان أول من طرح ذلك الحكم الجزاوي (الذي سيتردد بنفسه وصيغته القطعية في بعض الكتابات العربية المعاصرة)، والذي يرمي إلى إثبات عقم علم الأصول منذ لحظته التأسيسية الأولى وفي صلب بنائه الأساسية مع الإمام الشافعي^(٣).

فظهرت بعض الآراء المعاصرة التي تجهر بضرورة التحرر من قوالب المنظومة الأصولية السلفية حال الاجتهاد على اعتبار أن إمكانية إنتاجها الفقهية في تناقض مستمر بسبب التغيرات المتواترة التي فرضتها طبيعة العصر، بل إن القارئ لبعض البحوث المعاصرة والتي تسير في هذا الاتجاه يكاد يسلم أن علم أصول الفقه فقد وظيفته التاريخية وجدواه العلمية ويجب أن يدخل المتحف من أبوابه الواسعة على اعتبار أنه أسس على صرامة حادة لم تعد تناسب طبيعة العصر فيجب (أن يتوقف أو يعتدل تيار الكبح والضبط الذي أسسه الشافعي بعد

(١) تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، ص ٧٥.

(٢) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، عبد المجيد الصغير ص ٢٥.

(٣) المرجع نفسه.

أن أضفى على الاجتهاد والنظر قدرًا ملائماً من التوازن والاتزان غير أن هذا التيار استمر في منحه وفي توجهه نحو مزيد من الضبط والصرامة حتى بدأ ينتقل من التعقيد إلى التعقيد ثم وصل إلى وضع الأصار والأغلال على حركة الاجتهاد والنظر^(١) وأصبحت قواعد أصول الفقه في نظر البعض مجرد (قواعد فلسفية مجردة عصية عن التشغيل في توليد الأحكام)^(٢).

والتفسير الذي يقدمه هؤلاء لهذا العجز الطارئ للقواعد الأصولية هو الهوة السحرية التي تفصل بين الزمن الذي نشأت فيه هذه القواعد والزمن الذي يراد فيه للإجتهاد أن ينظم حياة الناس، فطبيعة هذا العصر وتاريخية تلك القواعد يمنعان من وفاء هذه القواعد بالحاجة التشريعية للمجتمعات الإسلامية، وجزم حسن الترابي أن (علم الأصول التقليدي الذي نلتمس فيه الهدایة لم يعد مناسباً للوفاء بحاجتنا المعاصرة حق الوفاء)^(٣)، وهو ما يعني حسب هذه الدعوى تعذر الإجتهاد بهذه القواعد القديمة التي تعيق الإجتهاد عن تنظيم الحياة المعاصرة وتمنعه من إحداث الفقه المناسب الذي تتشرف له جماهير الأمة، بل إن وجود ذلك الفقه مرتبط بمدى (تجاوز هذه الأطر، والعودة إلى قراءة التنزيل على أساس معارف اليوم واعتماد أصول جديدة للفقه الإسلامي)^(٤).

وهذه النظرة الخطيرة إلى عجز علم أصول الفقه وقصوره عن مواجهة المستجدات تحتاج كما صرخ بذلك حسن الترابي بأنه مطبوع (بتأثير الظروف التاريخية التي نشأ فيها بل بطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي)^(٥).

(١) الاجتهاد (النص، الواقع، المصلحة)، محمد جمال بارت في حواره مع الريسوبي، سلسلة حوارات لقرن جديد، ص ١٤٧.

(٢) مقدمة كتاب الاجتهاد المقاصدي لنور الدين الخادمي، عمر عبيد حسنة، ص ٦.

(٣) قضايا التجديد، حسن الترابي، ص ١٩٥، الخرطوم، معهد البحوث والدراسات الإسلامية، ١٩٩٠م.

(٤) دراسات إسلامية معاصرة، محمد شحرور، ص ٢١٨، دمشق، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٤م.

(٥) قضايا التجديد، حسن الترابي، ص ١٩٥.

وواضح أن هذا القصور المدعى في علم أصول الفقه يبرره أصحابه
بدعوتين :

الأولى: دعوى تاريخية وظرفية القواعد الأصولية.

الثانية: دعوى ظاهرية وحرفية القواعد الأصولية.

وفيما يلي أدرس حدود هاتين الدعوتين وما مدى ثبوتهما في علم أصول
الفقه.

المطلب الأول: حدود دعوى تاريخية وظرفية القواعد الأصولية

صحيح أنه (لا سيل إلى الانفكاك عن حقيقة التراث التاريخية ولو سعى
المرء إلى ذلك ما سعى، لأنها وإن بدت في الظاهر حقيقة بائنة ومنفصلة بحكم
ارتباطها بالزمان الماضي فهي في جوهرها حقيقة بائنة ومتصلة تحيط بنا من كل
جانب وتتفذق علينا من كل جهة)^(١)، فأصول الفقه كغيره من العلوم الإسلامية (تأثير
قوة وضعفًا بما تأثرت به الحضارة الإسلامية عبر التاريخ)^(٢)، وإذا كان هذا شيء
مسلم به فإن حدود تأثير علم أصول الفقه بالظروف التاريخية التي وجد فيها،
وحيود تأثير هذه الظروف في المواقف العلمية للأصوليين من المحال المضطربة
التي كانت الدراسات الاستشرافية سباقاً إلى إصدار بعض الأحكام الجازمة في
ذلك، وهي أحكام تسعى إلى تحويل علم أصول الفقه مجرد تراث أنتجته القرون
المتأخرة للبشرية، لذلك فلا يمكن فصل هذه الأحكام الجزافية عن بعدها
الأيديولوجي مهما ادعت من موضوعية ومنهجية علمية، ولقد تكررت تلك الأحكام
في بعض الكتابات العربية المعاصرة بنفس الصيغ التي ذكرها المستشرقون، وقد
بلغ من غلو هذا التفسير الظيفي والتاريخي لنشأة علم أصول الفقه أن مارس دوره
التأويلي على أبسط التحاولات في علم أصول الفقه.

ومن بين هذه التفسيرات المستبعدة كالذهب إلى أن (سبب نشأة علم أصول

(١) تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، ص ١٩.

(٢) نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه محمد دسوقي، ٤٦١/١.

الفقه مع الشافعي ليس راجعاً إلى مجرد فساد مملكة اللسان أو نسيان أسباب النزول، بقدر ما هو راجع بالأولى إلى هدف أساسي وملح هو إنقاذ النص المؤسس للشرعية في الإسلام من محاولات الاستغلال والتوظيف التي ظهرت باسم المصلحة أو لأي اعتبار ذاتي آخر^(١)، ورغم ما يبدو من مناسبة هذا التفسير لنشأة علم أصول الفقه، فإن منطق إثباته يدعونا أيضاً للتساؤل عن حدود هذا التفسير لكثير من مباحث أصول الفقه، كما أن منطق هذا التفسير يدعونا أيضاً للتساؤل عن النزعة الذاتية للأصوليين في مواقفهم الأصولية. كما يدعونا أيضاً للتساؤل عن طبيعة الظروف الأخرى التي نشأ فيها علم أصول الفقه كالظرف الاجتماعي.

لذلك فإن ما يقدم من تفسيرات سياسية لنشأة علم أصول الفقه والتحولات التي مر بها لا يمكن أن نقتصر في إثباتها بمجرد هذه المناسبات الظنية، كما لا يمكن أن نعممها بالصورة التي يدعويها أصحاب هذه الدعوة. فقد أطلقوا هذا التفسير السياسي لنشأة علم أصول الفقه بأبعد المباحث الأصولية عن ذلك الصارف بتفسير المباحث اللغوية عند الأصوليين واعتبارها مجرد رد فعل سياسي يعكس رغبة واضحة في تفويت الفرصة على كل من يدعوي قراءة النص المؤسس للشرعية في الإسلام بعيداً عن قوانين التأويل المتمثلة في طرق الاستنباط بقواعدها اللغوية والشرعية^(٢)، فإضفاء الطابع السياسي على المواقف الأصولية يؤكّد إمكانية تأثير هذه القواعد بالنزعة السياسية لأصحابها وهو ما يعني الطعن في موضوعيتها وعلميتها.

كما أن هذه التفسيرات تقوم على مناهج الفكر الغربي في تفسير التاريخ^(٣)، وصلاحية هذه المناهج لفسير نشأة العلوم الإسلامية لا يعد أمراً مسلماً به كما أثبت ذلك بعض المعاصرين لأن المعرفة التي يحملها - الفكر الغربي - ليست من

(١) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، عبد المجيد الصغير، ص ١٩١.
(٢) المرجع نفسه.

(٣) انظر تطبيقات هذه المناهج عند المستشرقين على تفسير نشأة العلوم الإسلامية في: تمهيد لأصول الفقه مقدمة تحقيق كتاب إحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي، عبد المجيد تركي، ص ١٢ وما يليها، بيروت دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ١٩٩٥ م.

صنف المعرفة التي تولدت بها مضمون التراث الإسلامي العربي وتكونت بها مقاصده، فهذه معرفة تصل العقل بالغيب، وتصل العلم بالعمل، وتلك معرفة تقطع العقل عن الغيب وتفصل ما بين العلم والعمل فلا تناسب هذا التراث ولا تفيده في تقويم أطواره ولا تصحيح مساره^(١).

كما أن الدارس للمباحث الاستشرافية في تفسير نشأة علم أصول الفقه يقف على أن هناك تغريب كبير للمناهج الأصولية التي لا يوجد فيها أي أثر للظروف التاريخية، كما في مباحث مسالك العلة فهي مناهج صالحة للكشف عن الحقيقة في أي مجال من مجالات البحث العلمي بما تمثله من استقراء صارم لا يتبع إلا القطع أو الظن القريب من القطع، ومع ذلك لم يظهرها البحث الاستشرافي بالصفة التي هي عليها، (كيف يصح بالفعل ممن يتحدث عن نظريات الاستقراء والتجريب في القديم والحديث أن لا يذكر مسالك العلة من بين طرائق استقراء العلة، اللهم إلا إذا كان يجهل وجودها وقيمتها، وعندئذ كيف يجوز له دعوى الاستيعاب والاستقصاء؟ إذ يبدو أن معرفته بالدور العلمي الذي قام به العرب في إثراء الحضارة البشرية لا تتجاوز حدود الاعتراف بأنهم كانوا نقلة أمناء لبعض التراث الفلسفى والعلمى اليونانى إلى الفكر الأوروبي في العصر الوسيط)^(٢).

فيتضح بأن الصفة الصحيحة التي تثبت لعلم أصول الفقه هي واقعيته التي توافق تغيرات الواقع ومستجداته كما في مسلك (تحقيق المناط)، وليس ظرفيته، فلم يكن أئمة الفقه في (صياغتهم للأحكام الشرعية) يتعاملون مع النصوص فحسب ليستخرجوا من تلك النصوص التي تتناول أجناس الأفعال بصفة مجردة أحکاماً تقوم على التجريد المطلق، ولا تربطها بأحداث الواقع رابطة، بل إن الأحداث الواقعية كانت عنصراً أساسياً في صياغة الأحكام الشرعية بمراعاة ظروفها وملابساتها والتبصر بأسبابها وعللها^(٣)، ومن أهم مظاهر الواقعية في

(١) تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، ص ١٠.

(٢) مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون ستوارت مل، محمود يعقوبي، ص ٢١٣.

(٣) مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، عبد المجيد عمر النجار، ص ١٦٩.

الفكر الأصولي بمختلف مدارسه (ما سلكه أغلب أئمة الفقه من اعتبار العرف أساساً من أسس التشريع، فما تعرف عليه القوم وألفوه من عادتهم مما لا يخالف نصاً شرعياً صريحاً يصبح بعد التأمل فيه صورة من صور الحق المتمثل في الحكم الشرعي، ولذلك فإن الفقه الإسلامي اشتغل على كثير من عادات الأمم وأعرفها وأقرها الفقهاء صوراً للتعامل بين الناس وفق المقاصد الشرعية)^(١).

أما صفة الظرفية فهي أصدق بالكتابات العربية في تفسير نشأة علم أصول الفقه التي تظهر ظرفيتها بعدم قدرتها على التفكير خارج الأطر التي يحددها الفكر الغربي بهيمنته الواسعة على الثقافة الإنسانية.

المطلب الثاني: حدود دعوى حرفية وظاهرية علم أصول الفقه

إن مناهج الاستنباط بالرأي طالها الانتقاد أيضاً رغم ما وقفتنا عليه من مقاصدية هذه المناهج وسعيها الجاهد في الوصول إلى الإرادة التشريعية المفترضة للشارع الحكيم في مجال الاجتهد بالتمسك بمعانى التشريع التي تسمح طبيعتها المنضبطة بالبناء عليها تمسكاً يضارع استفادة هذه الإرادة من الرسوم والمباني. فانتقد القياس الأصولي وأصبح في بعض الأطروحات المعاصرة عاجزاً عن إنتاج الأحكام الشرعية بفعل الضبط المتالي في شروطه والقيود المتراكمة على أركانه: الأصل، الفرع، العلة، الحكم، حتى (أصبح شيئاً فشيئاً يتسم بالسطحية والصورية وأصبح كثيراً من الأصوليين والفقهاء ينظرون إلى علل الأحكام على أنها تلك الأمارات الخارجية (الظاهرة المنضبطة) فحلت القرائن والمظاهر محل العلل الحقيقة للأحكام. وأصبحت هذه القرائن عندهم هي مناط الحكم وأساس التفريع والقياس. فبدل أن يجتهد المجتهد وفق ما فهمه من حكم ومقاصد ووفق ما يتحقق المصلحة الشرعية ويدرأ المفسدة صار يتعين عليه - وفق آلية القياس الصوري أن يجتهد وفق ما في القضية من تطابق صوري)^(٢).

(١) المرجع نفسه، ص ١٧٠.

(٢) أحمد الريسوبي في حواره مع جمال باروت (الاجتهد، النص، الواقع، المصلحة)، ص

وإذا ثبتت صورية القياس المدعاة فإن وفاءه بحاجتنا التشريعية متعدرة (بما غشيه من التضييق انفعالاً بمعايير المنطق الصوري التي وردت على المسلمين مع الغزو الثقافي الأول الذي تأثر به المسلمون تأثراً لا يضارعه إلا تأثرنا اليوم بأنماط الفكر الحديث، ولعل تأثر الفكر الإسلامي المخلص - ولا أقول بالخالص - بالفكرة الغربية الآن أقل من تأثر الفكر الإسلامي المخلص قديماً بالفكرة الغربية القديمة^(١))، والغريب في هذه الانتقادات تتوجه إلى مراكز القوة في القياس فتحاول إثبات أجنبتها عن الفكر الأصولي وسلبيتها؛ فالقياس بالمعنى الأصولي وتحدياته التي تمثل معياراً صارماً لإعدام أي إمكانية للخطأ في إلحاقي الأحكام بمنطقاتها الشرعية لاصابة الإرادة التشريعية يقول عنه الترابي: (هذا النمط المتحفظ من القياس يقتصر على قياس حادثة محدودة على سابقة محدودة معينة ثبت فيها حكم بنص شرعي فيضيغون الحكم للحادثة المستجدة، ومثل هذا القياس المحدود ربما يصلح استكمالاً للأصول التفسيرية في تبيان أحكام النكاح والآداب والشعائر. لكن المجالات الواسعة من الدين لا يكاد يجدي فيها إلا القياس الفطري الحر من تلك الشرائط المعقده التي وضعها له مناطقة الإغريق واقتبسها الفقهاء الذين عاشوا مرحلة ولع الفقه بالتعقيد الفني وولع الفقهاء بالضبط في الأحكام الذي اقتضاه حرصهم على الاستقرار والأمن خشية الاضطراب والاختلاف في عهود كثرت فيها الفتنة وانعدمت ضوابط التشريع الجماعي الذي ينظمه السلطان)^(٢).

إن هذا القياس الحر الذي يتحدث عنه الترابي لا يكون منتجًا للأحكام الشرعية إلا إذا أجراه المجتهد المعصوم حينها فقط يكتسب المناعة من التوجهات غير الشرعية، أما إذا أجراه المجتهد في هذه الظروف التي يصدق عليها ما تصوّره الجويني من فساد الزمان فهو ليس إلا التشريع بالهوى أو تبرير الأوضاع القائمة. كما أن ولع الفقهاء بالضبط لا يمكن التسليم باستمداده من المنطق الإغريقي بل هو مستمد من طبيعة التشريع ذاته ومن طبيعة التشريع الإسلامي التي تقوم على

(١) تجديد الفكر الإسلامي، حسن الترابي، ٨٢.

(٢) تجديد الفكر الإسلامي، حسن الترابي، ص ٨٢، ٨٣.

الضبط، فجهود الأصوليين في ذلك ماهي في الحقيقة إلا جهوداً لإدراك (الصفات المؤثرة في الأحكام على وجهها)^(١) الصحيح المضبوط.

أما ربط صرامة القياس الأصولي بالتأثير بمنطقة الإغريق فقد أثبت المتخصصون في ذلك أن القياس الأصولي والتمثيل الأرسططاليسي شيئاً مختلفان في طبيعة كل منهما فمن الثابت أن (المسلمين توصلوا إلى فكرة القياس قبل أن يتنقل إليهم المنطق الأرسططاليسي بكثير)^(٢) ، فالطبيعة المنضبطة للقياس كما رسمها الأصوليين فكر إسلامي صرف، كما ينبغي أن نلاحظ أن الأصوليين لم يتفقوا على شروط صحة القياس الأصولي خاصة فيما يتعلق بشروط العلة بل ذلك خاضع للاجتهاد الفردي عند من أسسوا معالم القياس، فقد انقسموا في هذه الشروط إلى قسمين:

١ - قسم يذهب إلى صحة القياس الأصولي إذا ما لاح بعض الشبه أي إذا كانت هناك صفات عرضية موجودة في الجزءين فنحكم بتشابههما. وهذا النوع من القياس ظني إلى أقصى حدود الظننية، ولا يمكن الاستناد عليه في البحث العلمي.

٢ - وقسم لا بد فيه من وجود العلة بين الأصل والفرع أي أن يكون بينهما رباط على لا عرضي، وهذا القياس يستند إلى الاستقراء العلمي الحديث إلى قانون التعليل وقانون الاطراد في وقوع الحوادث، هذه هي علمية القياس التي سبق بها المسلمون الأوروبيين (بقرؤن طوال إلى التوصل إلى قوانين الاستقراء نفسها، لا عند حون استوارت مل فحسب بل وصلوا أيضاً إلى بعض الطرق التي وضعها علماء المنطق المحدثون)^(٣) ، فأثبت الباحث علي سامي النشار بما لا يدع مجالاً للشك من أن (القياس الفقهي شيء آخر غير التمثيل الأرسططاليسي،

(١) القياس في الشرع الإسلامي، ابن تيمية، ص ٥٥، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط١، ١٩٨٠م.

(٢) مناجح البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار، ص ١١٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ١١٤.

وأنه نتاج إسلامي خالص توصل إليه المسلمون^(١) بالنظر في نصوص التشريع، فانضباط القياس الأصولي مستمد من انضباط الشرع، ولا يمكن أن تكون فلسفة علماء المسلمين في تفسير النص التشريعي والمنهج العلمي المنطقي للاجتهاد بالرأي في استنباط الأحكام فيما فيه نص وفيما لا نص فيه متأثراً بشيء أجنبي عن الشرع، فلا جرم أن هذا العمل التشريعي الحيوي القائم على منهج علمي منطقي مشتق في أصوله ومقرراته وقواعدة من معين التشريع نفسه، فكان ثمة تطابق بين التشريع الإسلامي في مفاهيمه وغاياته وبين علم أصول الفقه^(٢).

(١) المرجع نفسه، ص ١٣١.

(٢) بحوث مقارنة في الفقه وأصوله، فتحي الدين، ١/٥١.

المبحث الثاني:

نقد الاجتهادات المعاصرة في علم أصول الفقه

لقد ظهرت الدعوة إلى تجديد العلوم بصفة عامة منذ زمن بعيد على يد رفاعة الطهطاوي، الذي دعا إلى التجديد والاجتهد ونبذ التقليد والاتباع، وكان ذلك واضحًا بصورة ملحوظة في مقالاته وكتبه^(١).

وكان أصول الفقه من بين العلوم الشرعية التي كثرت دعاوى تجدیدها لاتصاله بمفاصل حاسمة في التعامل مع النصوص الشرعية. ويمكن إرجاع هذه الدعاوى إلى اتجاهين:

الأول: اتجاه يدعو إلى التجديد الذي تقتضيه طبيعة العلوم وستتها الكونية في التأثير بواقعها ومواكبتها للمتغيرات الجديدة، كالبحث في مصطلحات هذا العلم وطرق عرضه بما ييسر فهمه والإطلاع عليه لدراسة، وكذا تنقية مباحثه مما هو أجنبي عنه وتهذيب تقسيمات مباحثه وفروعها حسب ما تقتضيه الأساليب المنظمة لدراسة العلوم، ففي ذلك محاولة للربط الوثيق بين علم أصول الفقه والعلوم الأخرى لتحقيق الاستفادة من مناهج العلوم الأخرى حيث يدعو إلى الاستفادة من مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية والدراسات اللغوية الجديدة كعلم الدلالة^(٢).

(١) مقدمة تحقيق رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ت: الشیخ علی محمد معوض وعادل احمد عبد الموجود، ٢٠/١، عالم الكتب، ط١، ١٩٩٩م.

(٢) مقدمة تحقيق رفع الحاجب عن متن ابن الحاجب، ٢٢/١.

وهذا الاتجاه من التجديد لا يعتبر وليد العصر الحديث فحسب بل يمتد إلى الماضي، فالغزالى (ت ٥٥٠هـ) رحمة الله في (المستصفى) و(شفاء الغليل) كانت له إشارات تدل على ضرورة إعادة النظر في طرف من قضايا هذا العلم، ونبه الشاطبى في مواقفاته إلى أن علم أصول الفقه في عصره قد حوى مسائل ليست منه وأن الركن الثاني من أركان هذا العلم (مقاصد الشريعة) لم يلق من الأصوليين الاهتمام الذي يليق به.

الثاني: اتجاه يدعو إلى استبدال قواعد هذا العلم انطلاقاً من الدعوتين السابقتين (ظرفية وحرفية القواعد الأصولية)، فيتجه بالبحث عن قواعد جديدة تسيطر عليها الأبعاد المقاصدية للتشريع الإسلامي، وهو ما يعني التبشير بوظيفة جديدة للمقاصد في قواعد هذا العلم خارج الحدود التي وجدت عليها في الفكر الأصولي القديم.

وهذا الاتجاه ينطلق من مقدمات مغلوطة، منها عدم ثبوت الدعوتين السابقتين في علم أصول الفقه كما أثبت ذلك سابقاً، ومنها القصور في استيعاب مكانة المقاصد في الفكر الأصولي القديم وذلك يرجع إلى عدم التخصص في هذا العلم والإحاطة بمباحته وكذا الاكتفاء بمقاربات طفيفة لمناهج الاستدلال على اختلافها الذي يقابله تعد المدارس الأصولية وتعاقب التطورات عليها، فغير المتخصص أبعد ما يكون عن استيعاب هذه المكانة فضلاً عن نقدها، فيصدق عليهم قول الغزالى رحمة الله: (فاما من سولت له نفسه درك البغية بمجرد المشامة والمطالعة معتلاً بالنظر الأول والخاطر السابق، وال فكرة الأولى، مع تقسيم الخواطر واضطراب الفكر والتساهل في البحث والتنقير، والانفكاك عن الجد والتشمير، فاحكم عليه بأنه مغرور مغبون، وأخلق به أن يكون من الذين ﴿لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَبَ إِلَّا أَمَانَةً وَإِنْ هُمْ إِلَّا يُظْنَوْنَ﴾^(١)).^(٢).

وفيما يلي أدرس الوظيفة المفترضة للمقاصد كما يدعىها أصحاب هذا

(١) البقرة، الآية: ٧٨.

(٢) شفاء الغليل، الغزالى، ص ٨.

الاتجاه مع تغيين مدى الجدة فيها ومدى تقييدها بالحدود الطبيعية والشرعية في البناء على المقصود في التشريع، مع الوقوف على أسباب الانحراف في هذه التصورات من خلال الفرعين التاليين:

الفرع الأول: نقد الوظيفة المفترضة للمقاصد في علم أصول الفقه

إن محاولة تثبيت طغيان الشكلية والفهم الحرفي للنصوص في الفكر الأصولي القديم قد أوقعت أصحابها في تناقض كبير مع طبيعة دعوتهما والبديل الذي يطرونه لعلم أصول الفقه القديم، فعند بحثهم عن هذا البديل الذي يستدرك ما حاولوا إثباته في علم أصول الفقه من حرافية وظرفية، اكتشفوا أن القدرة على هدم كل شيء لا تنہض بذاتها دليلاً كافياً على البناء وأمتلاك الحقيقة البديلة^(١)، إذ ما يقدمونه من بديل لحضور المقاصد في القواعد الأصولية لا يخرج عن أن يكون ذات الحضور الذي تمتت به في الفكر الأصولي القديم مع اختلاف المصطلحات طبعاً، كما في تسمية الترابي المصالح المرسلة والاستحسان بـ(القياس الواسع) فالمعنى الذي قدمه للقياس الواسع باعتباره من ضروب التجديد في أصول الفقه تعبر عنه هذه المصادر بدقة أزيد مما عرضه الترابي نفسه^(٢).

أما البديل الذي خرج عن حدود حضور المقاصد في الفكر الأصولي القديم والذي يمكنه أن يعيش حرافية وظاهرية القواعد الأصولية المدعاة بخلق منظومة مفترضة تسسيطر عليها مقاصد التشريع يمكنها أن تعطي حجماً مضاعفاً للدور التشريعي للمقصود، فإن هذا الحجم المضاعف للمقصود ترفضه طبيعة التشريع وطبيعة المقصد ذاته.

لذلك فالمبادرة العوضية التي يمكن أن تقع بين علم أصول الفقه وعلم المقاصد التي يبشرون بها متعددة الحدوث، فهم يتحدثون عن المقاصد وكأنهم يتحدثون عن مكتشف جديد، فالغبطة بهذا العلم - مقاصد الشريعة - (الذي ينصب

(١) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، عبد المجيد الصغير، ٢٧.

(٢) انظر استيعاب المصالح المرسلة والاستحسان للقياس الواسع الذي دعى له الترابي.

على الكليات دون الجزئيات ويعني بالقطعيات بدل الظننيات، والذي ينقد من الهاوية^(١) كانت قاسماً مشتركاً بين الكثير من أعطى لمبحث المقاصد عنابة خاصة من فحول الأصوليين، لكن الغبطة بهذا العلم لم تدفعهم تصور وظيفة تتعارض مع إمكاناته الكشفية على الإرادة التشريعية في مجال الاجتهاد، فلم يستسيغوا تجاوز صرامة وانضباط القواعد الأصولية لأن تجاوز هذه الصرامة وهذا الضبط هو عين تجاوز الإرادة التشريعية المبحوث عنها.

صرامة وانضباط القواعد الأصولية هما عنصر قوته وأثره في حماية التشريع الإسلامي من أن يكون مطيّة للأهواء والميول التي قد تلتبس بفكرة مقاصد التشريع أو الإرادة التشريعية المفترضة للشارع الحكيم في التوازن الجديدة.

لذلك فإن حضور مقاصد التشريع في المنظومة الأصولية السلفية لم يخرج عن حدود العلاقة الطبيعية بين النص التشريعي والإرادة التشريعية (المقصود) في الفكر التشريعي الإنساني بصفة عامة.

فالباحث عن إرادة الشارع المفترضة لو أنه عرض لمحل الاجتهاد في القانون الوضعي بمختلف مدارسه لن يسفر عن نتيجة تناقض مدلول النصوص التشريعية الجزئية رغم ما يتمتع به المجتهد في القانون الوضعي من حرية كبيرة في تفسير النصوص^(٢)، لذلك فالباحث التي تدعو إلى (إعادة بناء الهيكل المقاصدي وفق المنهج البنائي للقرآن الكريم)^(٣) إذا التزمت بالضوابط الموضوعية الالازمة لإدراك المقصود الشرعي فإنها لن تخرج عن عموم ما أثبته السابقون في ذلك، لأن (أصول الفقه إنما معناها استقراء كليات الأدلة حتى تكون عند المجتهد نصب عين وعند الطالب سهلة الملتمس)^(٤)، ومهما تعمقنا وأوغلنا بالاستقراء فإنه لن

(١) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، الصغير، ص ٤٤٧.

(٢) أصول القانون، عبد المنعم فرج الصدة، ص ٢٧٤ وما يليها، بيروت، دار النهضة العربية، د. ت.

(٣) المقاصد الكلية والاجتهد المعاصر، محمد حسن جابر، ص ١٢.

(٤) الاعتصام، للشاطبي، ٣٨/١.

ينتج وظيفة أخرى للمقصود خارج حدود الأداء التشريعي له كما رسمها له الفكر الأصولي بمختلف مذاهبه، وغاية ما يمكن أن يكشفه الاستقراء من جديد هو التدقيق في تراتبية مقاصد الشريعة ويسط بعض ملامحها المجملة عند القدماء كالتدقيق في ضابط تقدم كلية الدين على النفس حال التزاحم، فإن استفادة ذلك من أعيان الأحكام المنصوصة ما زال يحتاج إلى الضبط كما سبق أن بينت.

الفرع الثاني: أسباب التباس الأداء التشريعي للمقصود

إن هذه الأحكام الجزافية على حدود الأداء التشريعي للمقصود في الفكر الأصولي، التي تظهر في الكتابات العربية المعاصرة، وهذه التصورات الخاطئة عن التوظيفات الممكنة للمقصود في مجال الاجتهاد تستمد وجودها من قصور البحث العلمي المتخصص في أصول الفقه عن رسم حدود هذا الأداء بحصر البحث عنه في (المصالح المرسلة) أو (مسالك العلة).

وهذا القصور يرتد بشكل آلي إلى ظاهرة ثبات المنهجية في الممارسة البحثية؛ فإن الكثير من البحوث العلمية المنتجة في هذا المجال (حدود الأداء التشريعي للمقصود في الفكر الأصولي الإسلامي) جاءت مجرد صور (في المناهج، والنتائج، واللغة) لنماذج من البحث قامت منذ عشرات السنين، وعملية الاستنساخ هذه تأتي في كثير من الأحيان بصورة مشوهة لا تزييناً إلا تزييناً وافتئاناً بالأصل. لتحول الغاية من البحث العلمي بصورة فعلية - حتى وإن لم نكافش بها أنفسنا - هي مدى الاقتراب من لغة ومنهج ونتيجة الماضي، وهو ما يمثل محاصرة كبرى لهدف البحث العلمي الذي كان ينبغي أن يتساوق مع تطلعات وانشغالات جماهير الأمة الإسلامية.

إن ثبات المنهج كظاهرة مرضية طفت على البحث المقاصدي يمكن رصدها على مستويين هما مستوى الوصف والتحليل للمباحث التقليدية لعلم المقاصد أو مستوى الإضافة والتجديد الذي تجسد من خلال بعض الاجتهادات التي حاولت اجتياز الهدف التقليدي للبحث في المقاصد (المتمثل في إبراز حجية المقاصد ومكانتها في الاجتهاد) من خلال السعي لتوظيف المقاصد توظيفاً تشريعياً

بالاحتکام إليها في بعض محال الخلاف أو باتخاذ مدلولاتها قرائن وأمارات تعتبر في محال الاجتهاد. فحتى هذا المستوى مستوى الإضافة والتتجديد جاء مكتنزاً بظاهرة ثبات المنهج، لذلك لم يسفر عن شيء ذا بال في الفكر التشريعي الإسلامي وإذا استمر البحث المقاصدي على هذا النمط فإن فكرة المقاصد ستؤول إلى ما آلت إليه علم أصول الفقه من عزلة متناهية عن حاجة المجتمع وتطوراته، (وكم هي تلك الأفكار القيمة السامية التي لا يكون لها وجود إلا في الأذهان يسبب من عقم منهجي في تحويلها إلى واقع معاش، وذلك هو شأن المدن الفاضلة والمثل العليا التي تغنت بها فلسفات ومذاهب وأديان كثيرة، ولكنها لم تتحول إلى واقع حضاري بسبب من خلل في منهج التحويل في أغلب الأحوال)^(١) فقيمة المقاصد الشرعية في الاجتهاد وما يمكن أن تحدثه من أثر في اتجاهات الأحكام الشرعية تكاد تكون مسلمة عند الباحثين في العلوم الإسلامية الذين تفننوا في الدفاع عنها دون أن يتمكنوا من إحداث هذا الأثر التشريعي للمقاصد بسبب الثبات على المنهج القديم للبحث المقاصدي هذا المنهج الذي تأثرت إمكانية إنتاجه في البحث العلمي بالتحولات السريعة في الحياة الإنسانية، بل نستطيع أن نجزم بأن هذه الإمكانية تتجه إلى الزوال، فالظروف والملابسات والأطر التي صيغت فيها لغة وأهداف ونتائج وقواعد هذا المنهج قد تغيرت تماماً مما يستلزم تغيير بنية المنهج حتى يتساوق مع كل هذه التغيرات.

وقد تجلى الثبات على المنهج القديم في البحث المقاصدي على هذه المستويات :

أولاً: الثبات على مستوى الإشكاليات المدرسة

يفترض أن الإشكال العلمي في أي بحث يضبط بمدى تدرجه الإشكالي في العلم المبحوث فيه، وبما يمكن أن يزيله من عوائق معرفية في ذلك العلم يمكن

(١) عوامل الشهود الحضاري، عبد المجيد عمر النجار، ص ٤٠، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط : ١ سنة ١٩٩٩ م.

أن تقوم بسبب التطور الحاصل في حياة المجتمع البشري، ومقاصد الشريعة باعتبارها علمًا أو مبحثاً أصولياً تشهد تراجعاً كبيراً في التدرج الإشكالي.

فالشاطبي رحمه الله قد أزاح الكثير من الإشكاليات المعرفية والعوائق العلمية المحيطة بجزئيات مقاصد الشريعة، وكمثال على ذلك جزئية مسالك الكشف عن المقاصد. الشاطبي رحمه الله بحثها وحصرها في مسالك محددة، فمسلمة التدرج الإشكالي في البحث العلمي تقضي أن مرحلة تحليل ووصف ونقد هذه المسالك عند الشاطبي أو غيره من العلماء يجب أن لا تأخذ أكثر من حجمها وزمنها، فالبحوث المقاصدية المعاصرة ما زالت تدرس هذه المسالك عند الشاطبي بهدف العرض والتعریف في استطراد لا نلمح فيه أي بعد لتقضيده البحث المقاصدي، في حين أن الإشكال المنطقي الذي ينبغي أن يعالجها البحث المقاصدي المعاصر وفق معيار التدرج الإشكالي في هذه الجزئية هو البحث في مدى انحصار تلك المسالك ومدى صحة قيام كل واحد منها مسلكاً مستقلاً لرصد التداخل المحتمل بينها... وكذا البحث في تطبيق هذه المسالك على كل النصوص الشرعية لبناء الشبكة المقاصدية وإحداث كشوف في بعض التقاطعات الدقيقة التي تناولها البحث المقاصدي في عصوره الماضية وفق ما اقتضته الحاجة إلى هذا النوع من المعرفة، ومسالك الكشف عن المقاصد هي مجرد مثال للتوضيح، وإنما فإن أغلب المسائل المقاصدية المبحوثة في الدراسات الحديثة المتعلقة بحدود الأداء التشريعي للمقصد تشاركها جنس الوصف المتمثل في الإغراف في الثبات والطوف حول الإشكاليات القديمة في علم المقاصد هذا إن لم يتخذ بعضها منحى تراجعاً ليتقلل من سلبية الثبات إلى سلبية مركبة تتجه بأداة البحث إلى تحقيق المحققات، مثل البحث التي ما زالت تطوف حول حجية المقاصد، أو مذاهب العلماء في التعليل... في حين أن هذه المحال من المقاصد قد طوقتها الكتابات المقاصدية القديمة والمعاصرة بالبحث والتحقيق.

إن هذه الظاهرة الشائعة في البحوث المقاصدية لا تنفي أن هناك بعض البحوث التي جاءت إشكالياتها بصورة متدرجة ومنسجمة مع مسيرة البحث المقاصدي، لكن هذه البحوث بسبب قلتها لم ترق لتكون اتجاهًا عاماً في البحث

المقاصدي، لذلك فإن البحث المقاصدي مهدد اليوم أكثر من أي وقت مضى بالجمود الذي رافقه في بداياته الأولى، فلا بد من التحكم العلمي في الإشكاليات المدروسة في هذا العلم وتوجيهها نحو الحاجة التشريعية للأمة الإسلامية، وذلك يعد من أبرز التحديات المطروحة على علماء وباحثي الأمة الإسلامية.

واستناداً إلى هذا الثبات على هذا المستوى الجوهرى في البحث العلمي فإن الدراسات المقاصدية و(الدراسات الأصولية المعاصرة) جمدت على التكرار والاجترار ولم تعد صالحة لتقديم المنهج الذى يكفل للاجتهد حيوية وقوه وقدرة على مواجهة المشكلات بأسلوب علمي عملي)^(١).

ثانياً: الثبات على مستوى القواعد العلمية والأسس المعرفية

إن القواعد العلمية والأسس المعرفية التي استخدمها الرواد الأوائل في علم المقاصد والتي أنتجت هذه الحصيلة العلمية من الاجتهادات الفذة، هذه القواعد لم تلق أي تطوير أو إضافة فيما توالى من عصور، بل إن الثبات لم يكن على مستوى القواعد فقط بل تجاوزها إلى الثبات على مستويات تطبيق هذه القواعد، وهو ما يجسد النزعة التقليدية في أسوأ مراتبها. لذلك فإن البحث العلمي و(الدراسة الأصولية) منذ القرن السادس لم تقدم جديداً باستثناء ما قام به الشاطبي، والدراسات المعاصرة في الأصول، على جدواها قدّمت مادة يمكن توفرها في الكتب القديمة، فهذه الدراسات صياغة جديدة لآراء غير جديدة، ومن ثم كان التفاوت بينها في الشكل لا في المضمون، وفي التعبير والكم لا في التفكير والكيف)^(٢).

ومن الأمثلة البارزة للدلالة على الثبات على مستوى القواعد العلمية وحيز تطبيقها ، قاعدة أو منهج (الاستقراء). فإنه بقي تقريراً بمضمونه وتطبيقاته ثابتاً على الصورة التي أبدعها الإمام الشاطبي، وإذا كان الثبات على معالم الاستقراء كما أنسها الإمام الشاطبي يبدو مستساغاً إلى حد ما استناداً إلى طبيعة التفكير

(١) نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه محمد دسوقي ١ / ٤٦٠.

(٢) المرجع السابق، ٤٦١ / ١.

العلمي للإمام الشاطبي فإن مجال تطبيق الاستقراء يجب أن يأخذ نطاقاً أوسع، لأن المنطق العلمي يتضمن أن يتناسب هذا المجال مع الحاجة التشريعية للأمة الإسلامية خاصة وأن الشاطبي لم يكن حريصاً على تطبيق الاستقراء بقدر ما كان حريصاً على إظهار المعالم المنهجية له. بل حتى مشكلات الاستقراء (المشكلة المنطقية، والمشكلة النفسية)^(١) التي واجهته وطعنت في كونه دليلاً برهانياً، والتي قامت بعد عصر الإمام الشاطبي لم تلق عند الباحثين في المقاصد وفي العلوم الإسلامية عموماً أدنى اهتمام رغم أن فكرة المقاصد تقوم أساساً على الاستقراء.

كما أن حيز تطبيق الاستقراء لم يتسع بالقدر الكافي على ما تركه الشاطبي، فإذا كان (الإمام الشاطبي رحمه الله) استطاع استقراء تعاليم الشريعة في المجالات المتعددة أن ينتهي إلى تحديد المقاصد بحماية الكليات الخمس والضرورات الخمس، فإن ذلك لا يعود أن يكون اجتهاداً .. ويبقى الباب مفتوحاً لمزيد من الاجتهاد والاكتشاف لآفاق أخرى في المقاصد في ضوء التطورات الاجتماعية وضمور غياب بعض المعاني التي تقصد الشريعة إلى تحقيقها، حفظاً لمصالح العباد، أو على الأقل محاولة إعادة قراءة هذه المقاصد في ضوء المصطلحات والمفاهيم الجديدة^(٢).

ثالثاً: الثبات على مستوى اللغة وتقنيات التعبير

ويتجلى الثبات على هذا المستوى في نقاط عدة نذكر منها:

١ - استمرار التمثيل لجزئيات المقاصد بأمثلة ميّة لم يعد لها حضور يذكر في حياتنا المعاصرة خاصة في أحكام المعاملات، وهو ما يمثل عجزاً كبيراً فيربط هذا العلم بالواقع وتفریغاً مباشراً للأداء الوظيفي لعملية التمثيل في الأسلوب البياني ذلك أن (الغرض من عرض الأمثلة في الكتب الفقهية هو توضيح المسائل وتقريبها لأذهان المتعلمين بما يعرفونه ويدركونه ويقع تحت أنظارهم وحواسهم

(١) الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي، إسلامية المعرفة، يونس صوالحي، ص ٨٢.

(٢) الاجتهاد المقاصدي، نور الدين الخادمي، ٢٦/١.

وفي مجتمعاتهم^(١) وليس في مجتمعات تفصلنا بينها قرون وقرون، خاصة وأن المقاصد يراد لها الحضور القوي في الاجتهد المعاصر.

٢ - الاستطراد في التعريفات وشروحها ومحترزاتها. ويزداد هذا الإشكال عمقاً مع وضوح المعرف من خلال المعنى المتبادل منه. وهو ما يمثل استنفاداً مسبقاً لطاقة الباحث والباحث معًا (فالتعمق والإيغال في عرض تعريفات الأقدمين، وإعادة كل ما كتب عنها من نقد أو إضافة عبر القرون والدراسات الماضية يجعل البحث خاملاً يفقد حيويته ويرغم القارئ على تجاوزه والانصراف عنه)^(٢) لذلك فإن المعيار الكمي في ميدان البحث العلمي بمختلف تخصصاته يشهد ضموراً كبيراً على مستوى الدوائر العلمية الفاعلة التي تسعى لتجريد البحث العلمي من طابع التجميع والتراكمية وحماية بنائه من النمو الاستعراضي الذي لم يعد له دور معرفي أمام مكتشفات العصر الحديث التي يأتي على رأسها الحاسوب وملحقاته (شبكة المعلومات العالمية والأقراص المضغوطة).

٣ - الثبات على المصطلحات القديمة لعلم المقاصد والذهول عن التطور الدلالي للكثير من المصطلحات هذا العلم مثل مصطلح (المصلحة) ومنعكساته النفسية الحالية التي تختلف تماماً عن منعksesاته التي رافقت وضعه في علم مقاصد الشريعة لأن هذا المصطلح قد تعاقبت عليه تطورات عدة في الفكر الإنساني وحتى الفكر الإسلامي مما يجعل وفاء هذا المصطلح بالدلالة الكاملة والدقيقة التي قصدها واضعوه منه في الإطلاقات الحالية له أمراً مستبعداً أمام تأثيرات التحولات الكبرى في الحياة الإنسانية على مدلولات الألفاظ. وعلاقة مقاصد الشريعة كعلم بمصطلحاته لا تخرج عن الإطار العام لعلاقة المعرفة بالحياة هذه العلاقة التي تسمى بخاصية التأثير والتأثير المتبادل.

لذلك فإن تجديد مصطلحات أصول الفقه خاصة (المصلحة) و(الاستحسان) من أكبر التحديات التي تواجه العلماء اليوم لنقل معنى الاستحسان إلى لغة العصر

(١) منهج البحث في الفقه الإسلامي، ص ١٥٨، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، المكتبة المكية، دار ابن حزم، ط: ١، ١٩٩٦م.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٥٤.

فما يتضمنه الاستحسان من معنى تشريعي لا يعبر عنه لفظه المنشئ

رابعاً: الثبات على مستوى الأهداف والنتائج

إن دراسة العلوم مهما كانت طبيعتها لا ينبغي أن تنعزل عن الحاجة الإنسانية الآنية والمستقبلية إذا كانت الإمكانية العقلية للباحثين في العلوم تسمح بالتلطخ للحاجة المستقبلية لمجتمعاتهم، وعلى هذا المستوى من الكفاءة كان الرواد الأوائل الذين تصدروا الاجتهاد، (وكان من آثار هذه الكفاءة العلمية الأساسية أن استطاعوا وضع الحلول الشرعية السليمة للمشكلات والتطور الاجتماعي الكبير الذي لم يكن للمسلمين به سابق عهد قبل الفتوحات الإسلامية إذ كانت اجتهداتهم وفتواهم مبنية على ملاحظة قواعد متعددة^(١)، ولا شك أن من بين هذه القواعد استحضار الأهداف والغايات من البحث والاجتهاد وعدم الذهول عنها حتى تأتي النتائج لتسد الفراغات التشريعية القائمة والتي تتناسب في أشكالها وتطوراتها مع تحولات المجتمع. أما البحث المقاصدي اليوم فإنه يتجاهل هذه التحولات الواقعية في المجتمعات الإسلامية بعدم تمكّنه من الانعتاق من الأهداف التقليدية للبحث المقاصدي من خلال سيطرة هدف **الوصف والتحليل** للكتابات الموروثة في المقاصد، ويتجذر هذا الهدف بطريقة تسلسليّة فتحول إلى وصف وتحليل الكتابات التي درست الكتابات الموروثة في المقاصد.

لذلك فلا بد من صياغة جديدة لأهداف البحث المقاصدي تستبعد المسائل المدرسة في هذا العلم من دائرة البحث والنظر وتسعى إلى الفصل بين الإشكاليات المدرسة وغير المدرسة بل وتصنف ما لم يدرس منه مرتبًا مع ارتباطاته بالواقع التشريعي وما يمكن أن يتركه فيه من أثر. واستحضار هذا البعد الواقعي والعملي لأداة البحث العلمي لم يكن غائبًا عن البحوث المقاصدية أو الأساسية الرائدة في الفكر الإسلامي الأصيل، فالشاطبي رحمه الله يقرر أن (كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبغي عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا

(١) الفكر الأصولي، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان ص ٣٧.

تكون عنواناً على ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية^(١). فأصول الفقه موضوعه هو الواقع البشري وحاجته التشريعية على أن الثبات على مستوى الأهداف والنتائج هو نتيجة حتمية للثبات على مستوى الإشكاليات والقواعد العلمية والأسس المعرفية.

أمام هذه الظواهر السلبية التي تقلل من فاعلية البحث العلمي في مقاصد الشريعة، من تحديد الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي المرتبط بأي محاولة تجديدية، فإن بعث منهجه جديد في البحث المقاصدي أصبح يمثل أكثر من ضرورة، ولا غرابة في ذلك فإن دعوى التجديد والمراجعة للمناهج في مختلف العلوم أصبحت تطرح نفسها بإلحاح شديد أمام ظاهرة العقム المنهجي التي عزلت العلوم الإنسانية على وجه الخصوص عن مواكبة الواقع ومتغيراته، والعلوم الإسلامية ليست بمعزل عن هذا العقム المنهجي (فالواقع لا يجد في الفكر الإسلامي ولا في واقع الدراسات والعلوم الإسلامية غناه لحاجته وتحدياته، بل لعله يجد في حالة الفكر الإسلامي المحدودة المتدهورة مصدرأً لمزيد من الحيرة والحرج والتمزق، بين رؤية عامة غائمة يؤمن بها ولا يجدد لها بديلاً، وبين مادة وفكرة مختلط مشوش جامد عاجز لا وسيلة له إلا التقليد وعيش العالة على فكر الآخرين وإنتاجهم)^(٢).

والمنهج الجديد الذي تتطلع إليه في البحث في مقاصد الشريعة يجب أن يكون من طبيعة المقاصد ويتأثر ببعدها الغائي ويستحضره في أبسط خطواته لأن (المنهج العلمي في بحث أي مادة يجب أن يكون مشتقاً من طبيعة المادة المدرسة، ولا جرم أن المادة المدرسة هنا هي التشريع لاستنباط الأحكام منه نصاً وروحاً ومقصداً باعتبار أن أحكام التشريع ليست نصوصاً لغوية تفهم على أساس من قواعد النحو وأساليب البيان فحسب، بل هي قبل كل شيء تمثل إرادة

(١) المواقف، الشاطبي، ٤٢/١، ط دار الفكر.

(٢) أزمة العقل المسلم، عبد الحميد أحمد أبو سليمان، ص ١٥٠، الجزائر، دار الهدى، ط ٢٠٩٩ م.

الشارع من التشريع)^(١) فيجب أن يتطبع منهج البحث في مقاصد الشريعة بإرادةنا من البحث في هذا العلم. هذه الإرادة التي ينبغي أن تصاغ بوضوح ودقة خاصة في هذه المرحلة الحرجة التي يمر بها علم مقاصد الشريعة والتي تتسم بالانتظار الطويل لوفاء هذا العلم بما علق عليه من آمال في تسديد الاجتهاد الفقهي المعاصر.

(١) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، فتحي الدريني.

الفصل الثاني

أثر ضوابط المقصود في تقويم الاجتهاد في فروع الفقه

تمهيد:

انطلاقاً من التصورات المغلوطة التي تؤكد أن القدماء من الأصوليين والفقهاء لم يعطوا العناية الكاملة في مستندات الاستدلال لاستنباط الأحكام الشرعية للنوازل الجديدة، فإن بعض الاجتهادات المعاصرة في فروع الفقه الإسلامي التي تحاول أن تعطي لمقاصد التشريع دلالات معينة في محل الاجتهاد جاءت متحررة من الضوابط الشرعية لاعتبار هذه الدلالة في محل الاجتهاد كما تأصلت في الفكر الأصولي الإسلامي.

وافتقار هذه الضوابط هو مظنة للشبهة في اندراج نتيجة الاجتهاد في الفتوى المعاصرة في تبرير الأوضاع القائمة وإضفاء طابع الشرعية عليها بالاحتماء بمظلة المقاصد من دلالات القواطع من النصوص.

لذلك جاء هذا الفصل ليشير إلى التوظيفات المتناقضة للدلالة الواحدة للمقصد التشريعي في نفي الحكم أو إثباته في نصوص بعض الفتاوى المعاصرة؛ ليحصل التنبيه إلى مظاهر التجاوزات في الغفلة عن ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد. مع الإشارة إلى الضبط الذي سلكه السابقون في ضبط المستند المقاصدي عند النظر في المستجدات ومدى احترازهم في صياغة نص الفتوى

حتى لا تحمل على غير محاميها أو تكون سندًا لأي توظيف لا يتناسب مع أحكام التشريع الإسلامي.

وقد جاء هذا الفصل في مباحثين هما :

المبحث الأول: أهمية انضباط المستند المقاصدي في نص الفتوى.

المبحث الأول: التوظيفات المتناقضة لدلالة المقصود في الفتاوى المعاصرة

وفيما يلي هذه المباحث مفصلاً :

المبحث الأول:

أهمية انضباط المستند المقاصدي في نص الفتوى

يعد فقه النوازل من أبرز جهود العلماء المتأخرین المهتمین بالفتوى بتجسيده الترابط الوثيق بين الفتوی وواقع الناس، وقد كان هذا الفقه قديماً من الأسباب التي أثرت في ثراء الفقه الإسلامي واحتواه لأبسط مشكلات الإنسان.

أما في نوازل الاجتہاد الجديدة التي تملأ حیاة المسلمين فيفترض أن تؤثر في الفقه كما أثر جنسها سابقاً، لكن هذا لم يحدث بلاضطراب الكبير في البناء على الدلالة المقصدية الواحدة في هذه النوازل، سواء كانت هذه النوازل سياسية (حرب الخليج، قضية فلسطين، علاقۃ المسلمين بغيرهم ...، الإضرابات ومظاهر الاحتجاج) أو اجتماعية (الاستنساخ، نکاح المتعة، الإجهاض، ...)، أو اقتصادية (المشتبهات الربوية، مقاطعة بضائع معينة ...)، أو الطبية (استئجار الأرحام، زراعة الأعضاء الجنسية ...) فإن الباحث في الاجتہادات في هذه النوازل يرتكز بسیل من الفتاوى والاجتہادات المتناقضة في النفي والإثبات للحكم الشرعي، بالإيحاء بدخول نتيجة الفتوى في تراتبية المقاصد التي ما زالت بعض مداراتها متلحة بشيء من الغموض، أما إذا كانت قواطع تراتبية المقاصد لا تتقبل احتواء الفتوى ودخولها تحت نظامها، فإن الإيحاء الالتزامي بالشرع قد ينتقل حينها لاكتساب صفة الشرعية من خلال الإيحاء بالالتزام بقوالب المنظومة الأصولية السلفية بتخريج نتيجة الفتوى على ظاهر من ظواهرها.

فهذا الانتقال من الظواهر إلى المقاصد أو من المقاصد إلى الظواهر؛ لا

يعني فيما يعنيه إلا تحكيم الواقع على الفقه وليس العكس، صحيح (أن هذا الفقه المستنبط من الأدلة الشرعية، كثُر فيه الخلاف بين المجتهدین باختلاف مدارکهم وأنظارهم خلافاً لابد من وقوعه...واتسع ذلك في الملة اتساعاً عظيماً)^(١)؛ لكن ليس بالقدر الذي تأخذ فيه الفتوى اتجاهات عكسية تفرضها ضغوط آنية أو ميول ذاتية تتشكل في قوالبها المتغيرة بدرجة تلك الضغوط أو قوة تلك الميول... فهذه الفوضى المعاصرة في التعامل مع نوازل العصر لا يبررها سوى تجرد الفتاوى من الضوابط الشرعية لاعتبار دلالة المقصد في محل الاجتهاد.

فالغفلة المقصودة أو غير المقصودة التي يتليس بها المجتهد عن ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد هي التي تجعل نص الفتوى يحمل مصادمة ظاهرة بين قاطع من قواطع الشريعة وما توهم المفتى أنه مقصد تشريعي في ذلك المحل إذ عمل هذه الضوابط لا يبتدئ حال المقارنة بين الدلالتين - كما يفعل البعض - بل يسبق هذه المرحلة ويرافق عملية تعين المقصد التشريعي وتبين صفاته فيقلل من إمكانية الخطأ في تعين المقاصد التشريعية من المقاصد المتوهمة حتى لا تقع المصادمة بين دلالة ما هو ليس بمقصد تشريعي أو مقصد متوهם وبين دلالة النصوص، ولعل مزاحمة هذه المقاصد المتوهمة لدلالة النصوص في بعض المحاولات الاجتهادية القاصرة هو الذي جعل بعض الفقهاء قدّيماً يزهدون في فكرة المقاصد سداً لذريعة تعطيل النصوص.

ويستمر عمل هذه الضوابط في تعين المناط الفعلى للمقصود حتى لا يوظف المقصد في غير محله فيعطي النص كما هو حال الفقيه الذي توهم أن تطبيق النص الجزئي يؤدي إلى تعطيل المقصد الشرعي الكلي، فأبطل الترتيب المنصوص بخusal الكفارة تمسكاً بكلی الزجر، فعمل هذه الضوابط في هذا المحل يكشف عن المصادرات المتوهمة بين دلالة المقصد التشريعي ودلالة النصوص.
أما الاستناد إلى دلالة المقصد مع التحرر من كل ضوابطها أو التحرر من

(١) المقدمة، ابن خلدون، ص ٢٤٨، ت: دروش الجويدي، بيروت، المكتبة العصرية،

أحداها على سبيل الاختيار فهو دلالة صريحة على أن الحكم الذي تحمله الفتوى هو حكم المجتهد وليس حكم المشرع، لأنّه في التحكم في صياغة ذلك الحكم بدل الكشف عنه، ومعلوم أن العقل البشري غالباً (مستهوي تحت تأثير المنافع العاجلة الموقوّة)، غير متبصر بما لاتها، أو يكون مأخوذاً بهوى أيّاً كان لونه، أو مهيمناً عليه بعصبية إقليمية أو بعنصرية رعناء مسرفة... أو غير ذلك من المنازع التي تفسد على العقل النظر المتوازن الصحيح، وتحول دون تمكينه من أداء ما أعد الله له من وظائف تقوم على أصول التعلّل الإنساني^(١).

لذلك فإن هذا الانفلات من ضبط الدلالة المقصودية في الفتاوى المعاصرة من شأنه أن يحول الفقه الإسلامي إلى مجرد مظهر من مظاهر الإرادة الإنسانية المتغيرة بما يثيرها من نوازع أو أهواء أو ميول وضفوط وليس فقهاً يستند إلى أصول تشريعية سماوية مستقرة في كتاب الله وسنة رسوله.

فأحكام التشريع الإسلامي مع انتفاء النهاية عنها صادرة عن (قواعد مضبوطة)^(٢) كما يقول الجويني رحمه الله.

ومن بين الصور التي تبين التزام الضبط في فتاوى النوازل الجديدة عند سلفنا ذكر فتوى من القرن الثامن الهجري للقاضي أبي عمر بن منظور المالكي^(٣) في فقه السياسة الشرعية، وتحديداً في مدى جواز ما يفرضه الحاكم من غرامات على الرعية إذا احتاج بيت المال لذلك. فرغم أن هذا الم محل الفقه فيه قدر كبير متروك لتقدير المجتهد، إلا أن فتواه جاءت بصيغة منضبطة مدعة بالكثير من القيود والمحاذير التي تمنع أي إمكانية لتوظيف هذه الفتوى خارج الهدف الذي سيقت لأجله، وهي بصياغتها هذه تفوق دقة وضبط النصوص القانونية الحديثة في مثل هذه المحال.

(١) المنهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ص ١٥

(٢) غياث الأمم في التبات الظلم، الجويني، ص ١٢١.

(٣) القاضي أبو عمر بن منظور عثمان بن محمد من أهل الفتوى البارزين في الأندلس، والفتوى أوردها له الوشريسي في المعيار من جملة ما أورده له من فتاوى، وتاريخها كما جاء في (المعيار) ٢٠ ذي الحجة، ٧٣٥ هـ.

قال القاضي أبو عمر: (إن الأصل ألا يطالب المسلمين بمعارم غير واجبة بالشرع، وإنما يطالبون بالزكاة وما أوجبه القرآن والسنة، كالفيء والركاز، وإرث من يرثه بيت المال. وهذا ما أمكن به حمل الوطن وما يحتاج له من جند ومصالح المسلمين وسد ثلم الإسلام).

فإذا عجز بيت المال عن أرزاق الجناد وما يحتاج إليه من آلة حرب وعدة فيوزع على الناس ما يحتاج إليه من ذلك. وعند ذلك يقال: يخرج هذا الحكم ويستنبط من قوله تعالى: ﴿فَأُلْوِنَا يَنْدَى الْقَرْنَتَيْنِ إِنَّ يَأْمُوجَ وَمَأْجُوجَ مُقْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهُلْ يَعْجَلُ لَكَ حَرَيْمًا...﴾^(١)

لكن لا يجوز هذا إلا بشروط:

الأول: أن تعين الحاجة. فلو كان في بيت المال ما يقوم به، لم يجز أن يفرض عليهم شيء، لقوله ﷺ (ليس على المسلمين جزية)^(٢) وقوله (لا يدخل الجنة صاحب مكس)^(٣). وهذا يرجع إلى إغرام المال ظلماً.

الثاني: أن يتصرف فيه بالعدل، ولا يجوز أن يستأثر به دون المسلمين ولا أن ينفقه في سرف، ولا أن يعطي من لا يستحق، ولا يعطي أحداً أكثر مما يستحق.

الثالث: أن يصرف مصروفه بحسب الحاجة لا بحسب الغرض.

الرابع: أن يكون الغرم على من كان قادراً، من غير ضرر ولا إجحاف ومن لا شيء له، أو له شيء قليل فلا يغنم شيئاً.

(١) الكهف، الآية: ٩٤.

(٢) الترمذى، كتاب الزكاة، باب ما جاء ليس على المسلمين جزية رقم ٥٧٤. أبو داود، كتاب الجراح والإمارة والفيء، باب في الذي يسلم في بعض السنة عليه جزية رقم ٢٦٥٥. أحمد، مسنده بنى هاشم، بداية مسنده عبد الله بن العباس رقم ١٨٤٨، ٢٤٤٥.

(٣) أبو داود، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في السعاية على الصدقة، رقم ٢٥٤٨. الدرامي، كتاب الركاك، كراهة أن يكون الرجل عشاراً، رقم ١٦٠٦. أحمد، مسنده الشاميين، حديث عقبة بن عامر الجهنى، رقم ١٦٦٥٦.

الخامس: أن يتفقد هذا في كل وقت. فربما جاء وقت لا يفتقر فيه لزيادة على ما في بيت المال...^(١).

فهذه الفتوى جاء الاستناد للمقاصد بصورة منضبطة لا تحتمل أي تأويل أو استغلال للأحكام المثبتة فيها بل هي تفوق بحدتها وانضباطها الصياغة الحديثة لنصوص القوانين المعاصرة.

فعلى هذا النحو يجب أن يكون تحقيق مناط الأحكام التي تحملها الفتوى المعاصرة في مجال الاجتهاد من ضبط وحزم يحقق السياج الكامل للفتوى من أن تكون مطية لتبرير ما هو قائم من الأوضاع التي تفتقد صفة المشروعية.

(١) المعيار، الونشريسي ١٢٨/١١.

المبحث الثاني:

التوظيفات المتناقضة لدلالة المقصود في الفتاوي المعاصرة

إن غرضي من عرض هذه الفتوى ليس ترجيح إحداها على أخرى، فهذا مما لا تسع له حدود هذا البحث، كما أن نوازلها تعد في خبر الماضي، ولكن ذكرها للتنبيه إلى خطورة عدم ضبط المستند المقاصدي في محل الاجتهاد وما يمكن أن يتركه من آثار بالغة في المجتمعات الإسلامية.

أولاً: الفتاوي المتناقضة في جواز الاستعانة بالمشاركين في القتال
من المحال التي تشير بدقة إلى عدم انضباط المستند المقاصدي في الفتوى المعاصرة، ما جاء من فتاوى في حكم الاستعانة بالمشاركين في قتال المسلمين في واقعة تحرير الكويت من غزو العراق في حرب الخليج.
فيمكن تصنيف الفتوى الواردة في هذه الواقعة والمتناقضة في أحكامها رغم اتحادهما في الاستناد إلى دلالة المقصود.

الاتجاه الأول: يرى عدم جواز ذلك وقد كان من بين ما استند له الترتيب التشريعي للمقاصد وما يقع بينها من تفاضل حال التزاحم. ومن الفتوى المصنفة في هذا الاتجاه:

١ - نص الفتوى: (إن ضرورة الدفاع عن الأمة ومقوماتها بجميع الوسائل الممكنة توجب على ولاة أمرها المبادرة لاتخاذ كل وسيلة تصد الخطر، وتوقف زحف الشر وتؤمن للناس سلامه دينهم وأموالهم، وأعراضهم ودمائهم، وتحفظ

لهم ما ينعمون به من أمن واستقرار، لذا فإن مجلس كبار هيئة العلماء يؤيد ما اتخذهولي الأمر من استقدام قوات مؤهلة بأجهزة قادرة على إخافة وإرهاب من أراد العدوان على هذه البلاد، وهو أمر واجب عليه، **تمليه الضرورة** في الظروف الحاضرة، ويحتممه الواقع المؤلم، وقواعد الشريعة وأدلتها توجب علىولي الأمر أن يستعين بمن تتوافر فيه القدرة وحصول المقصود، وقد دل القرآن الكريم والسنة النبوية على لزوم الاستعداد وأخذ الحذر قبل قوات الأوان^(١)، والفتوى لهيئة كبار العلماء بالسعودية.

فهذه الفتوى تفتقد إلى ضابط تحديد مناط الضرورة في محل الواقعة.

٤ - وفي هذا السياق أيضاً صدرت فتوى عن الشيخ ابن باز رحمه الله، تستند إلى مرتبة **الضروريات**، في تبرير قيام المملكة بالاستعانة من الجيوش المعروفة^(٢)، وكذلك أفتى شيخ الأزهر جاد الحق^(٣)، وكذلك فتوى دار الإفتاء المصرية التي جاء فيها الاستناد إلى مراتب المقاصد واضحاً تقول الفتوى (إن شريعة الله تعالى أوجبت على أولياء الأمور في كل دولة إسلامية أن يتخدوا جميع الوسائل المشروعة لحماية أمن بلادهم ولصيانة أرواح أهلها وأموالهم وأعراضهم من أي عدوان عليها، ولهم عند الحاجة أن يستعينوا بإخوانهم المسلمين من أجل هذه الحماية والصيانة، ولهم أيضاً عند الضرورة إن وجدوا عنون إخوانهم المسلمين غير كاف لدحر العدوان المرتقب أن يستعينوا بغير المسلمين، إذ الضرورات تبيح المحضورات، كما أن من المقرر شرعاً أن الضرورة تقدر بقدرها...)^(٤).

الاتجاه الثاني: يرى عدم جواز الاستعانة بالمشركين في هذه الواقعة وأيد

(١) مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، ملحق العدد السادس من السنة الثانية، ٣٢.

(٢) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن بن باز، ٧٩/٦، جمع وإشراف محمد بن سعد الشويعر، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع. ت.

ملحق العدد السادس، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، ٣٩.

(٣) مجلة الوعي اللبناني، السنة الرابعة، ع ٤١، ص ١٤.

(٤) ملحق العدد السادس من مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، ص ٤٥.

ذلك بالمحافظة على مقاصد الشارع، ومن بين هذه الفتوى:

١ - فتوى للشيخ ابن باز رحمة الله أصدرها قبل الفتوى الثانية التي ذكرناها، وقد جاء في هذه الفتوى الاستناد إلى هذا الحديث الذي ثبت في صحيح مسلم أن رسول الله ﷺ خرج قبل بدر فلما كان بـ(حرة الوبرة)^(١)، أدركه رجل كان يذكر منه جرأة ونجدة ففرح أصحاب رسول الله ﷺ حين رأوه، فلما أدركه قال لرسول الله ﷺ: جئت لتبعدك وأصيبك، قال له رسول الله ﷺ: تؤمن بالله ورسوله؟ قال: لا ، قال رسول الله ﷺ: فارجع فلن أستعين بمشرك، ثم مضى حتى إذا كنا بالشجرة أدركه الرجل فقال له النبي ﷺ كما قال أول مرة، فقال لا ، فقال: فارجع فلن أستعين بمشرك. قال: ثم رجع فأدركه بالبيداء، فقال له كما قال أول مرة: تؤمن بالله ورسوله قال: نعم، فقال له رسول الله ﷺ: فانطلق).^(٢) وبعد أن ذكر الشيخ ابن باز رحمة الله هذا الحديث، استفاد منه تحريم الاستعانة بالمرشكين تحت أي ظرف من الظروف، فلا (ينبغي للمسلمين أن يدخلوا في جيشهم غيرهم، لا من العرب ولا من غير العرب، لأن الكافر عدو لا يؤمن، وليرعلم أعداء الله أن المسلمين ليسوا في حاجة إليهم إذا اعتقدوا بالله وصدقوا في معاملته...).^(٣)

تعيم هذا الحكم أيضاً يفتقد إلى الضبط، وكذلك تحقيق مناط عدم الحاجة يحتاج إلى إثبات.

٢ - أيضاً صدرت فتوى من بعض الجمعيات الإسلامية تعارض الاستعانة بالمرشكين وتستند إلى أن (تمكين قوات التحالف الصليبي في بلاد المسلمين

(١) موضع على بعد أربعة أميال من المدينة المنورة.

(٢) أخرجه مسلم في الجهاد والسير، باب كراهة الاستعانة في الغزو بكافر، رقم ٣٣٨٨ . الترمذى، السير عن رسول الله، باب ما جاء في أهل الذمة يغزون مع المسلمين، رقم ١٤٧٩ ، أبو داود، كتاب الجهاد، باب في المرشك يسهم له، رقم ٢٣٥٦ . أحمد، باقى مسند الأنصار، باب حديث السيدة عائشة رقم ٢٣٢٥٠ ، ٢٤٠٣ . الدارمي، كتاب السير، باب في قول النبي أن لا يستعان بالمرشكين رقم ٢٣٨٥ .

(٣) ملحق العدد السادس من مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، ص ٣٩ .

الدين والنفس والعقل والعرض والمال، وأن وجودهم في جزيرة العرب احتلال متحقق للضرر، لا مصلحة فيه، وأن خطر الغزو العراقي مهما تعاظم فهو أخف من استقدام الجيوش الكافرة، والواجب يقضي باحتمال الضرر الأدنى لدفع الضرر الأعلى، وأن المفسدة لا تزال بمثلها أو أكبر منها، وأن الضرر يزال بقدر الإمكان، هذا ما توجبه ودلائل النصوص وقواعد الفقه، ومقتضى المصلحة^(١).

وتخرج النازلة على تقديم الأعلى على الأدنى في ترتيب المصالح المتعارضة يفتقد الإثبات، كما أن إطلاق الحكم بنفي المصلحة دون تحديد ذلك بشرط أو قيد يتنافي مع ما يتطلبه البناء على المقصد من ضبط وتحديد.

وتخرج النازلة على تقديم الأعلى على الأدنى في ترتيب المصالح المتعارضة يفتقد الإثبات، كما أن إطلاق الحكم بنفي المصلحة دون تحديد ذلك بشرط او قيد يتنافي مع ما يتطلبه البناء على المقصد من ضبط وتحديد.

ثانياً: حكم العمليات الاستشهادية ضد العدو الصهيوني

إن من أبرز القضايا المعاصرة التي اهتم بها الفقهاء المعاصرین اهتماماً ينبع من من اهتمام جماهير الأمة الإسلامية من معرفة الحكم الشرعي في القضايا المصيرية للإجتهدات التي تسعى لإيجاد الحكم الشرعي لما اصطلاح على تسميته بالعمليات الاستشهادية. والقارئ لهذه الإجتهدات والفتاوی يلحظ الحضور الاستنادي لمقاصد التشريع في التكيفات التي يعطيها الفقهاء لهذه العمليات الموجهة ضد العدو الصهيوني.

نجد أن الإجتهدات الموزعة في هذا الباب تتجه إلى دلالة المقصد في تثبيت ما تدعيه من حكم لهذه العمليات رغم تناقضها في الأحكام التي تثبتها، وفيما يلي بيان الاتجاهات في ذلك:

الاتجاه الأول: يرى عدم جواز العمليات الاستشهادية، ومن بين مستنداته

(١) الفتوى نشأتها وتطورها، حسين محمد الملاح، أصولها وتطبيقاتها، ٧٦٦/٢.

ما تتضمنه من مفسدة عظيمة راجحة على مصلحتها المحدودة، ومن بين الفتاوى الواردة في ذلك أذكر:

١ - فتوى الشيخ محمد بن صالح العثيمين: (فأما ما يفعله بعض الناس من الانتحار بحيث يحمل آلات متفجرة ويتقدم بها إلى الكفار، ثم يفجرها إذا كان بينهم، فإن هذا من قتل النفس والعياذ بالله، ومن قتل نفسه فهو خالد مخلد في نار جهنم أبد الآبدين كما جاء في الحديث) وتعليق ذلك عند الشيخ العثيمين رحمة الله بأن (هذا قتل نفسه وقتل عشرة أو مائة أو مئتين، لم ينتفع الإسلام بذلك...ولهذا نرى أن ما يفعله بعض الناس من هذا الانتحار، نرى أنه قتل للنفس بغير حق وأنه، موجب لدخول النار - والعياذ بالله - وأن صاحبه ليس بشهيد، لكن إذا فعل الإنسان هذا متأولاً ظاناً أنه جائز، فإننا نرجو أن يسلم من الإثم، وأما أن تكتب له الشهادة فلا لأنه لم يسلك طريق الشهادة)^(١).

فإلحاق العمليات الاستشهادية بالانتحار لم يدلل عليه الشيخ رحمة الله بما يثبته.

وفي تعلييل آخر لعدم جواز هذه العمليات اعتبر أن (مجرد قتل عشرة أو عشرين دون فائدة ودون أن يتغير شيء فيه نظر، بل هو حرام، فربما أخذ اليهود بثار هؤلاء فقتلوا المئات، والحاصل أن مثل هذه الأمور تحتاج إلى فقه وتدبر ونظر في العواقب وترجح أعلى المصلحتين ودفع أعظم المفسدتين ثم بعد ذلك تقدر كل حالة بقدرها)^(٢).

٢ - فتوى الشيخ حسن أيوب: بعد أن أجاز الشيخ العمليات الفدائية واعتبر بأن من فدي دينه وإن واته بنفسه بأن ذلك (غاية التضحية وأعلاها)^(٣)، فرق في هذه العمليات بين صورتين:

الأولى: أن يذهب القائم بهذه الأعمال ضحية لها بعد تنكيله بالأعداء،

(١) العمليات الاستشهادية في الميزان الفقهي، نواف هيكل تكروري، ص ٨٥ مكتبة الأسد، ط ٢، ١٩٩٧ م.

(٢) جريدة الفرقان الكويتية، ٢٨ صفر، العدد ١٤٥ ص ٢٠ - ٢١.

(٣) العمليات الاستشهادية في الميزان الفقهي، نواف هيكل تكروري .٨٢

ومثله إغراق سفينة الأعداء بمن فيها ، فهو يقتل عدوه وجاء قتل نفسه تبعاً لذلك وهذه حكمها الجواز.

الثانية: أن يقتل نفسه ليقتل غيره ، كأن يلتف بحزام ناسف ليقتل نفسه ومن بجواره (وقد لا يقتل هذا الغير لسبب من الأسباب)^(١) وهذه حكمها عدم الجواز.

و واضح أن الشيخ يبني تفريقه بين الصورتين على أن المصلحة في الصورة الثانية مصلحة ظنية بخلاف المصلحة في الصورة الثانية فإنها مصلحة قطعية وهذا على أهميته فإنه لم ينتبه له في الفتاوى العديدة في هذه المسألة.

الاتجاه الثاني: يرى جواز ذلك، بل قد يرتفق بتلك العمليات إلى مرتبة الوجوب ، ومن بين مستنداته في ذلك أيضاً الترتيب التشريعي للمقاصد ، ومن بين الفتاوی الواردة في ذلك:

١ - فتوای الشیخ یوسف القرضاوی: یقول (إن هذه العمليات تعد من أعظم أنواع الجهاد في سبيل الله ، وهي من الإرهاب المشروع الذي أشار إليه القرآن في قوله تعالى ﴿وَأَعْدُوا لَهُم مَا أَسْتَطَعْنَمِ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْغَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾^(٢) ، وتسمية هذه العمليات انتشاراً تسمية خاطئة ومضللة فهي عمليات فدائية بطولية استشهادیة ، وهي أبعد ما تكون عن الانتحار...والمجتمع الإسرائيلي مجتمع عسكري ، ورجاله ونساءه جنود في الجيش يمكن استدعاءهم في أية لحظة ، وإذا قتل طفل أو شیخ في هذه العمليات ، فهو لم يقصد بالقتل بل عن طريق الخطأ ، ويحكم الضرورات الحرية والضرورات تبيح المحضورات)^(٣) ، أما المصلحة التي تتضمنها هذه العمليات فقد اعتبرها الشیخ القرضاوی بأنها (توفر على المسلمين جهداً كبيراً وتدفع عنهم ذلاً لا يعلمه إلا الله ، وذلك حينما يضحي البعض بنفسه من أجل الكل ، بل إن الكفار يستعملونها - كما حصل مع اليابانيين في معاركهم مع العالم الغربي في خليج الخنازير - ، وهذه العمليات الاستشهادیة

(١) المرجع نفسه.

(٢) الأنفال ٦٠.

(٣) مجلة فلسطين المسلمة ، العدد ٩ ، أيلول ، ١٩٩٦ م.

تحطم معنويات العدو، وتلقي فيهم الرعب من المجاهدين، فتحيي النفوس المسلمة وثير في العزة بقوة الإسلام^(١).

وهذه الفتوى حاولت جاهدة البحث عن مؤيدات تحقيق مناطق تفاضل المصالح في ملابسات هذه الواقعة.

٢ - ما ذكره البوطي في الإيثار بالنفس: (أما أن يترك حظ نفسه رعاية لمبدأ ديني أو حماية لحق مشروع كمن يقتحم الموت جهاداً في سبيل الله وكالصحابة الذين كانوا يحمون رسول الله ﷺ في الحرب بأبدانهم فهو داخل في الإيثار المراد هنا، وإنما هو مندرج أصلالة في قانون سلم الأولويات المتعلق بالمصالح الخمس، وقد علمنا أن درجات هذا السلم تبدأ بالدين فالحياة فالعقل فالنسل فالمال. ومقتضى ذلك أن الشرع يأمر ببذل الحياة في سبيل الدين، وأن يضحي بالعقل في سبيل الحفظ على أصل الحياة، وبالمال في سبيل الحفظ على النسل وما قبله)^(٢).

فتخريج النازلة على سلم الأولويات كما يذكر البوطي يحتاج إلى بيان الشواهد الإثباتية ولا يقتصر فيه على هذا التخريج العام.

ويندلك يتتأكد أن مشكلة الاجتهاد اليوم ليست في وجود القواعد التي تنظر لتقدير الأعلى على الأدنى^(٣) من المقاصد المتضمنة للمصالح بل مشكلتنا في التخريج على معايير هذا التفاضل ونستطيع، أن نجزم بأن هذا التحدى يشبه في جسارتة وعتوه ما واجه الصحابة رضي الله عنهم بعد تناهى النصوص ووفاة النبي ﷺ.

(١) مجلة المجمع الكويتي، ع ١٢٠١، ١٩٩٦ م.

(٢) قضايا فقهية معاصرة القسم الثاني، محمد سعيد رمضان البوطي، دمشق، مكتبة الفارابي، ص ١٥٤، ١٥٥، ١٩٩٩ م.

(٣) وإن كان هذا النوع من القواعد مفتقد في بعض حالات التعارض بين المصالح المتعدد الوجوه.

الخاتمة

نتائج البحث وآفاقه

رَفِعٌ

عَبْدُ الرَّحْمَنِ الْجَنْوِيِّ
أَسْكَنَهُ اللَّهُ لِلْفَزْوَارَكَ

www.moswarat.com

الخاتمة

بعد الوقوف على أجوبة الاستفهامات التي طرحتها هذا البحث سواء ما يتعلق منها بإدراك المقصود الشرعي من التشريع وما يلتبس به من قطع أو ظن، أو ما يتعلق منها بالدلالة التي يمكن أن يحظى بها هذا المدرك في وضع الأدلة عند النظر في مجال الاجتهاد بما تقتضيه قواعد العقل وأصول الشرع وبما يتناسب وطبيعة المقصود وما تحمله من بناء في التشريع.

بعد ذلك يمكن أن أسجل ما ظهر لي من نتائج، وما بدا لي من معان في منحى هذا البحث مرتبة على مراحل تحصيلها وفق تدرجها المنهجي المناسب مع إشكالات المسألة، مع التنبية إلى آفاق هذه النتائج في البحث العلمي المعاصر في أصول الفقه وما يجب أن يتطلع له لسد مناطق الفراغ البحثي فيما يتعلق بالأداء التشريعي للمقصود.

أولاً: النتائج المتعلقة بإدراك المقصود

١ - إن حصر وجوه استفادة مقاصد التشريع من النصوص كان من مجال العناية عند من أفردوا المقاصد بالتصنيف، وتجلى ذلك بصورة أوضح عند كل من الإمام الشاطبي والشيخ الطاهر بن عاشور اللذان حاولا حماية هذه المسالك من إنتاج مقاصد وهمية يمكن أن تزاحم الأدلة في مجال الاجتهاد من خلال ما صاغاه من ضوابط ومحاذير يمكن أن يغفل عنها في التطبيقات الكشفية لهذه المسالك.

٢ - إن الأصل العام في مدى دلالة ظواهر الأوامر والنواهي على مقاصد التشريع هو التلازم المطلق بين تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي وتحقيق مقاصد

التشريع ومثولها في الواقع، لأن هذا شيء تفرضه طبيعة اللغة وطبيعة الشعور، ويتأكد هذا الأصل بما يتضمنه من تحوط بالغ من أن يقع الإخلال في إيقاع مقتضيات الأوامر والنواهي الشرعية استناداً إلى أن المقصود الشرعي لا يكون في ذات الإيقاع بل في الثمرة التي لم تعد تتحقق بالإيقاع. وهذا هو اتجاه الباطنية في القديم الذين سوغوا لأنفسهم الخروج عن شريعة الله ورسوله، وهذا أيضاً هو اتجاه دعاة تعطيل النصوص في العصر الحديث الذين ينطلقون من هذا المدخل في الربط بين الأوامر والنواهي الشرعية والظرف التاريخي والمكاني ليلزم عن ذلك التشكيك في اطراد مقصدية تطبيق ظاهر الأوامر والنواهي وارتباط هذه المقصدية بالزمن والبيئة التي وجد فيها التشريع (ففي جعل مجرد الإيقاع مقصداً شرعاً قطع لهذه الذريعة وإلجام لها الجمود).

أما تحققات الأوامر والنواهي عند التطبيق فشيء منفصل عن دلالة الأوامر والنواهي على مقاصد التشريع، لأن المأمور به أو المنهي عنه قد حده الشارع وأحاطه بشروط يلزم من توفرها تحقيق مقصده لزوماً حتمياً، إذ التصرف الشرعي المأمور به محدود ب الهيئة معينة ترسمها الشروط والأركان، وكذلك التصرف المنهي عنه، ولقد اتبه الباحثون القدماء في المقاصد إلى مدى تضافر الشروط والأركان الخاصة بالتصرف الشرعي في بناء مقصوده بناء كاملاً كما رصدوا في مواضع كثيرة التشوهدات التي يمكن أن تحدث في بنية المقصود الشرعي بناء على حضور أو غياب بعض الأوصاف الخاصة بالتصرف الشرعي.

٣ - إن الأصوليين متفقون على أن العلة الحقيقة للحكم هي الأمر الخفي المسمى حكمة، وأن الوصف الظاهر مظنة العلة لا نفس العلة لكنهم اصطلحوا على إطلاق العلة عليه، وذلك لأنهم وجدوا أن الشارع يقيم المظنة مقام المظنون. لما تحمله هذه الإقامة من تحوط في ضبط الأحكام فجرروا على عرف الشارع في ذلك من هنا نفهم قيمة ما قام به الأصوليون من ضبط للحكمة أو المصلحة حتى وإن لم يقم الصحابة رضي الله عنهم بذلك أما إذا كانت الحكمة في ذاتها ظاهرة منضبطة بدرجة ظهور وانضباط الوصف المعلل به تكون هي أولى بالتعليل لأنها هي الأصل، وقد اعتبر الأمدي أن هذا من مجال الإجماع، لأن عسر

الاطلاع على الحكمة هو الدافع إلى المنع بالتعليق بها لتجردها عن الضابط. فالعملة القياسية التي بحثها الأصوليون هي تخصيص الحكم التشريعية أو المقاصد حسب ما اقتضته أصولهم المنهجية في الاجتهاد التي كانت تتجه نحو الضبط والتحوط بالقدر الذي تفرضه طبيعة الاجتهاد وطبيعة التشريع، لذلك فلا وجه من الصحة للانتقادات المعاصرة للجهد الأصولي في ذلك.

فالفقهاء أو الأصوليين في اتجاههم إلى الضبط والتحوط في تحديد المعاني التي تبني عليها الأحكام الشرعية متاثرون بنزوع الشرع إلى ذلك، إذ (الشريعة لما قصدت التيسير على الأمة في امتناع أحكامها وإجرائها في سائر الأحوال عمدت إلى ضبط وتحديد يتبين بهما جلياً وجود الأوصاف والمعاني التي راعتتها الشريعة من عدم وجودها، وهذا هو التفسير الصحيح لاتجاههم في التعليل على الاقتصار بالأوصاف الظاهرة المنضبطة مع تصریحهم بأن تلك الأوصاف يحصل من وجودها معنى هو المسمى بالحكمة أو المصلحة أو مقصود الشارع، ولقد استقرى الشيخ الطاهر بن عاشور من طرق الانضباط والتحديد في الشريعة عدة وسائل تدل على ذلك، وعلى هذا المنحى الضبطي المستقرى من تصرفات الشارع يمكن فهم جهود الأصوليين في التفريق بين العلة والحكمة، فهذا المنحى الضبطي مستمد من نفس الشرع ولم يبتدعه الفقهاء تضييقاً وتشديداً على الناس كما توحى بذلك بعض الدراسات المعاصرة إذ طبيعة التشريع تقتضي هذا الضبط وهذا التحديد حتى وإن تخلفت بعض الجزئيات عن القانون الضابط، إذ القاعدة الكلية لا تقدح فيها قضايا الأعيان ولا نوادر التخلف كما قرر ذلك الإمام الشاطبي.

٤ - إن الصلة العضوية بين الحكم الشرعي وصيغته اللغوية كانت مبحثاً متميزاً عند الأصوليين القدماء؛ لتأكدتهم بأن العلم بأحكام الشرع مرتب بمعرفة أحكام النظم والمعنى؛ من هنا كثرت عنایتهم بالمباني اللغوية وصور التعبير عن مراد المتكلم للوصول إلى مقاصد الشارع عامة، وإلى الحكمة في هذه المقاصد وبالتالي إلى علل الأحكام الصادرة منه إلى المكلفين، ولذلك فإن الحررص على الوصول إلى مقاصد الشريعة قد جعلهم يستعينون بعلوم اللغة العربية غير أنهم لم

يكتفوا بالاستعانة بل عملوا على تسخير جانب من المباحث اللغوية لمصالح أغراضهم الأصولية التي من أهمها معرفة العلة الشرعية.

٥ - إن عنابة الأصوليين بسلوك المناسبة واسترسالهم في تحليل مدى دلالة هذا المسلك على العلية مع حصر الفروض التي يمكن أن تصرف هذه الدلالة عن العلية، يدل على مدى تفطئهم لخطورة القراءات الخاطئة لمقاصد الشارع التي قد لا تعطي للقريئة الموجهة للمعنى المستفاد دلالتها الحقيقة، فقد بحثوا من بين ما بحثوه الحدود التي تتدخل فيها المناسبة في ثبيت العلل المنبه لها النص أو الإيماء خاصة وأن الكثير (من المناسبات والإحالات عطلها الشرع ولم يلتقط إليها ولم يحكم بموجبها، ولا أقام لها في نظره وزناً، وهو ما يمثل شاهداً على ضخامة ودقة الجهود العلمية السابقة في محاولة تبيان المقصد التشريعي من النص وشاهدأً أيضاً على الحذر الذي تحلوا به في مثل هذه المضايق والذي تفرضه طبيعة هذه المهمة.

٦ - اختلف الأصوليون في حصر الطرق الاستنباطية التي يمكن أن يعرف بها قصد الشارع من التشريع استناداً إلى الاختلاف في التداخل الذي يمكن أن يحدث بينها واستناداً إلى الاختلاف في المعيار الذي يمكن أن يعطي للطريق أو المسلك صفة الانفراد والاستقلالية في الكشف عن مقاصد التشريع كما هو الحال عند ابن عاشور الذي أسقط صفة الاستقلالية في الكشف عن مقصد الشارع لبعض ما اعتمدته الشاطبي فلم ينص عليه بالانفراد ضمن مسالك الكشف عن مقاصد الشارع.

٧ - إن الوصف الذي ثبت مناسبته للحكم بالعقل لا يمكن أن نقطع بكونه مقصوداً للشارع بمجرد المناسبة البدائية من التساوق والتتجانس بين الوصف والحكم، فثمة بعض الضوابط والمحترزات الخاصة بدلالة المناسبة على مقاصد التشريع، وإن كان الضبط في ذاته عسير جداً كما قال الرازى عند تقسيمه: (ولا يمكن ضبط هذه الأقسام الكثيرة والله سبحانه وتعالى أعلم بحقائقها)، أو كما قال الغزالى (إن ضبط هذا الجنس بالضوابط الكلية عسير بل للمجتهد في كل مسألة ذوق خاص يختص بها فلنفوض ذلك لرأي المجتهد)، وإذا كان الغزالى فوض

أمر هذه الضوابط للمجتهد على ما كان يمثله لقب المجتهد في زمانه من مقدرة علمية متخصصة، وكفاءة فقهية نادرة، وورع رهيب من التقول على صاحب الشرع، فإنه بعد ولوج باب الاجتهاد الكثير من غير أهل الاختصاص، وغفلة أهل الاختصاص عن هذه الضوابط، أصبحت محاولة صياغة هذه الضوابط التي تعطي للمناسبة قيمتها الشرعية الفعلية في التعرف على علل ومقاصد التشريع أمر حتمي يمكن أن ينبع على التجاوزات المشاهدة في بعض الاجتهادات المعاصرة.

٨ - إن الحاجة إلى بيان الأحكام الشرعية في النوازل الجديدة بعد وفاة النبي ﷺ هي الدافع إلى ظهور الاجتهاد الجماعي الذي تجسد في أرقى مظاهره في الإجماع بالمعنى الأصولي وهو في حقيقته يمثل محاصرة لإمكانية تجاوز النص التشريعي المبين للنازلة عند الاجتهاد الفردي، ذلك أن الاجتهاد الفردي لا تتوفر فيه إمكانية الاطلاع على كل النصوص التشريعية النبوية وهو ما يتوفّر في الاجتهاد الجماعي، فالإجماع أصل ثابت صحيح لا شك في صحته وثبوته سواء على مستوى مبدئه الأساسي أو مقصدته. ويمكن أن يستغل منطق الإجماع في إثبات علل الأحكام عند القدماء في العصر الحالي لتحقيق الاجتهاد الجماعي في قضایا مقاصد الشريعة، فيمكن إنشاء المجامع الأصولية توازیاً مع المجامع الفقهية التي تعنى بمجرد الفروع، إذ القراءات المعاصرة لمقاصد الشريعة لو أتيحت لها فرصة الوجود في هذه المجامع لقلت إمكانية خطّتها.

٩ - إن الاستقراء بما يمثله من نظرية شاملة، ورصد دقيق لأحوال الجزئيات ومدى اندراجها ضمن كلياتها في المجال المستقرأة، كان له الأثر البالغ في تعين الكثير من المقاصد الشرعية النوعية التي يتعدّر إثباتها بالمسالك الأخرى، استناداً إلى الخاصية الكشفية لتلك المسالك التي تبقى محصورة في دائرة المجزئية مهما اتسعت مجالات تطبيقها، واستناداً أيضاً إلى اتحاد الغاية التبريرية من الاستقراء كمنهج والغاية من المقاصد كعلم أو مجرد مبحث من علم أصول الفقه، فالمنهج الاستقرائي في سائر العلوم لا يهدف إلا إلى الكشف عن اطراد الظواهر وانطوانها تحت قوانين بعينها، وهي نفسها الغاية من دراسة مقاصد التشريع الإسلامي، (نظريّة المقاصد إنما وضعت في الأساس وضعياً تبريرياً لما عليه أحكام الشريعة بإضفاء صبغة المقاصد والحكمة عليها).

١٠ - أثبت الأصوليون قصد الشريعة في المحافظة على (القواعد الثلاث: الضرورية، والجاجية، والتحسينية) باستقراء أفراد الأحكام الشرعية، وترتبط جذور هذا المكتشف بالإمام الجويني رحمة الله الذي نص على هذه الأصول العالية في تقسيمه الخماسي، الذي اعتبره بعض الباحثين المعاصرین أنه هو الأصل لاستقرار نتيجة الاستقراء في هذا المحل في القواعد الثلاث ويجب التنبيه إلى أن هذه الكليات ليس لها كلي تنتهي إليه بل هي (أصول الشريعة)، وهذا التنبيه على غاية من الأهمية خاصة عند نقد الاجتهادات المعاصرة القاضية بضرورة توسيع هذه الكليات، فالكثير من هذه الإضافات نزلت بهذه الكليات عن المستوى الذي وضعه قدماء الأصوليين.

إن إثبات قطعية هذه الكليات بغير الاستقراء متذر، خاصة وأن قطعيتها ليست مستمدة من كونها مجرد أصول للشريعة بل هي (أصل أصولها)، وتوضيح ذلك أن القطع بأن هذه الشريعة قاصدة إلى حفظ هذه الكليات لا يمكن أن نسبه بالعقل إذ العقول لا تحكم في الأحكام الشرعية، فلم يبق إلا النص، ووجود النص الخاص الدال دلالة قطعية على قصد الشريعة لحفظ هذه الكليات (متنازع في وجوده بين العلماء)، كما أن الإجماع في ذلك يعسر إثباته إضافة إلى افتقاره للنص القطعي الذي يستند له الإجماع، فلم يبق ما يصلح دليلاً لقطعية هذه القواعد الثلاث إلا الاستقراء والنظر في أدلة الشريعة (الكلية والجزئية وما انطوت عليه هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض بحيث يتنظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة، على حد ما ثبت عند العامة، من جود حاتم وشجاعة على ^{نحو} ذلك، وما أشبه ذلك، فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات، والمطلقات والمقيدات، والجزئيات الخاصة في أعيان مختلفة، وواقع مختلف في كل باب من أبواب الفقه وكل نوع من أنواعه).

١١ - اعتماد الاستقراء لإثبات الكليات في التشريع الإسلامي يمثل أرقى مظاهر الاجتهاد بالرأي إذ استقراء الجزئيات التي اختلفت موضوعاتها ليستنبط

منها مفاهيم كبرى يسلك كل مفهوم منها عديداً من هذه الجزئيات لحكم واحد لوحدة الهدف والغاية المتصلة بمفهوم العدل وهذا هو شأن النظريات العامة المستنبطة من الجزئيات ولا ريب أن هذا المنهج من الاجتهاد بالرأي - فيما نعتقد من أرقى ما وصل إليه العقل البشري في الاجتهاد التشريعي لأنه يتعامل مع الكليات ضبطاً لمفاهيم التشريع، وأن هذا النظر الكلي العام لا يمكن أن يتيسر إلا حين يبلغ الاجتهاد بالرأي أكمل معانيه وأسمى مبالغه. كذلك كان من نتائج تطبيق الاستقراء على النصوص الشرعية الوصول إلى جملة من الأصول التي تدور عليها الأحكام الشرعية، وهذه الأصول لا يشهد لها نص معين بل هي مأخوذة بالاستقراء، الذي يتوجه إلى (مشاهدة موقع الأمر والنهي)، كما في إثبات أصل تقديم المصلحة العامة على الخاصة) فإن هذا الأصل لم تدل عليه آحاد الجزئيات وإنما أخذ من مجدها، وكذلك (إقامة الأسباب مقام المسبيبات والمظنة مقام الحكمة إنما أخذ من جزئيات عديدة من بينها أنا وجدنا الشارع يقيم النوم مقام الحدث، ويقيم الإيلاج في أحكام كثيرة مقام الإنزال، كما يقيم مظنة العقل وهي البلوغ مقام العقل، وإقامة مظنة شغل الرحم وهي الوطء مقام شغل الرحم في إيجاب العدة في كل منهما، وحرم الخلوة بالأجنبي حذراً من الذريعة إلى الفساد... إلى غير ذلك من الجزئيات المشتركة في معنى عام يجمعها هو إقامة الأسباب مقام المسبيبات.

ومن هنا تظهر القيمة التي أعطاها الأصوليون للاستقراء باعتباره طريقاً للمعرفة وياعتباره رافداً مميزاً في بناء القواعد الأصولية التي بالغ بعض المعاصرين في إضفاء طابع الظرفية والجزئية على مدلولاتها تأثراً بالرأى الاستشرافية في ذلك.

١٢ - إن الفكرة التي يقوم عليها الاستقراء كطريق موصل للمعرفة هي التشابه الفعلي بين الجزئيات التي تحكم في صياغة الكلية وليس التشابه الوهمي الذي يجمع فروعاً غير متضمنة لمناطق الكلية، لذلك فلا بد من التتحقق من مناطق الكلية في الجزئيات، فإذا ثبت أن أكثرها لا يتحقق فيها هذا المناطق فإن انتظام الكلية التي يراد إلهاج الجزئيات بها متذرع حينها.

وهذا يشبه تماماً التحقق من الفروض إذا طبق الاستقراء على مادة طبيعية وبعد أن يطرح المستقرئ الفكرة الافتراضية (يبدأ بالتدليل عليها لقبولها أو رفضها والانتقال إلى فكرة افتراضية أخرى، وهكذا حتى تقوم لديه القناعة الكافية بصحة الفكرة التي طرحتها ، أو برجحانها على الفروع الأخرى وذلك بالاستناد إلى الأدلة التي قامت لديه أو ظهرت له). وبذلك فإن إضافات بعض المعاصرین إلى كليات الشريعة الإسلامية بعض قيم الحضارة الغربية بمعانيها الدقيقة وادعاء انحرافها في منظومة مقاصد الشارع يفتقر إلى هذا الضابط باقتصارهم على مجرد الفرض الابتدائي ومحاولة إضفاء طابع التسقية الاستقرائية عليه بعدم تحقيق الجزئيات التي يمكن أن ترتد إليها تلك القيم في آحاد الأحكام التشريعية الإسلامية، وفي ذلك تداخل كبير بين الفرض في الاستقراء العلمي وبين نتيجته، فالفرض العلمي في الاستقراء هو مجرد (تفسير مؤقت للظاهرة التي هي موضوع البحث)، وتزداد هذه العملية استهجاناً حين تفتقد الفروض التي تقدم على أنها نتائج مجرد الشروط العلمية للفرض في منهج الاستقراء.

١٢ - أهمية التقدير الصحيح لدلالة الجزئية الخارجية عن نظام الكلية في تطبيقات منهج الاستقراء ، تحدث الإمام الشاطبي عن أهمية التقدير العلمي الصحيح لمناقضة إحدى الجزئيات لمعنى الكلية بعد ثبوت كليتها، وهو ما يشبه تماماً قضية مناقضة حالة معينة للقانون الذي ثبت بالاستقراء عند الفلاسفة. وقطع الإمام الشاطبي بأنه إذا (ثبتت قاعدة عامة أو مطلقة، فلا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان ولا حكايات الأحوال)، وفي ذلك إشارة إلى طبيعة العلاقة بين الكلي والجزئي ، فهي (ذات طبيعة جماعية وليس استغرافية) أما إذا بلغت الجزئيات المتختلفة قدرأً معيناً فقد تطعن في كلية الكلية، كما أن الجزئية المتختلفة قد يستفاد من تخلفها انتظامها تحت كلي آخر غير الذي تخلفت عنه فلهذا التخلف تنبئه على أصول الكليات المستترة ومدى اطراد الكليات الظاهرة، وفي هذا تكمن القيمة العلمية المتمفردة للاستقراء بما يقدمه من كشوف قد لا يتوقعها أو يتوقعها الباحث، ومن هنا ندرك قيمة تنبئه الأصوليين إلى أن منهجهم الاستقرائي هو منهج العلم وكشف المجهول.

ثانياً: النتائج المتعلقة بالأداء التشريعي للمقصد

١ - إن عدم انضباط الأداء التشريعي للمقصد على قدر كبير من الخطورة، إذ الكثير من المواقف الاجتهادية الخاصة ببعض القضايا المصيرية في الأمة الإسلامية في عصرنا هذا تغير في اتجاهات متناقضة بترادف النفي والإثبات على محل واحد. وتجد هذه التغيرات والتحولات تبريرها في الترتيب التشريعي المتفاصل للمقصاد أو ما اصطلح عليه بعضهم (فقه الأولويات) وهو مفهوم ملتبس بظنية بالغة قد تعطي الغطاء الشرعي لأي شذوذ في التعامل مع دلالات النصوص الشرعية أو في الانصياع لمقتضياتها؛ وذلك لأن المعنى المقاصدي كمعتبر في مجال الاجتهد بقي مضطرباً إلى قدر كبير رغم أن محاولات ضبطه كانت مبكرة. إلا أن الإلحاح في ضبطه لم يرق إلى مستوى الضرورة كما هو الحال في عصرنا، لأن اللجوء إلى اعتبار المقصاد في عصور الاجتهد الماضية ربما تفرضه بعض النوازل الخاصة، أو بالأحرى خصوص تلك النوازل هو الذي يفرضه، أما نوازل العصر الذي نعيش فيه فإنها كلها تتضمن هذا الخصوص أو تربو عليه بخصوص آخر تفرضه طبيعة العصر المتميزة بكثرة التقطاعات الظاهرة والخفية لملابسات النوازل الجديدة. فضيّط اعتبار المقصاد في مجال الاجتهد لم يعد مجرد اختيار بل ضرورة يفرضها وفاء الشريعة وكمالها، وتفرضها أيضاً حماية مقاصد التشريع من التوظيفات المشوهة أو الموجهة لإضفاء صفة المشروعية لأوضاع لا مشروعية لها بوجه من الوجوه أو لسلب صفة المشروعية عن أوضاع تكتسبها اكتساباً كاملاً بشهادة دلالات النصوص القاطعة في دلالتها وفي ثبوتها.

٢ - إن المنهج العام الذي يقوم عليه اعتبار المقصاد في مجال الاجتهد، والذي يتمثل في تقديم المقصاد العالية على الأقل منها رتبة ودرجة في القصد، وقد تمثل هنا هذا التقديم في تقديم المصلحة العامة على الخاصة، نتائجه مرتبطة إلى حد كبير بتصنيفات المقصاد وترتيباتها ، وبالتأريخ الصحيح لملابسات النازلة على أصناف ورتب المقصاد، فأي قصور في تصنيف المقصاد وفي ترتيبها أو أي قصور في تخريج ملابسات النازلة الجديدة على التصنيفات أو الترتيبات

المقصادية يقلل نسبة الإصابة في اعتبار المقصاد في محل الاجتهاد، ولقد كانت هذه النازلة بملابساتها البسيطة متناسبة تماماً مع بساطة التصنيف والترتيب المقاصدي في التقديم والتأخير الذي اعتمدته الغزالى، لذلك لم يجد الغزالى أى عناء في تحرير ملابسات هذه النازلة على أصناف ورتب المقصاد كما يستوحى ذلك من عبارته.

٣ - ما زال هذا المنهج يحتاج إلى تصنيف جديد يكسبه التهيئة الالزامية لإمكانية الاعتماد عليه في مجال الاجتهد الدقيقة ليصبح البناء عليه، وهذا التصنيف لا يمثل إلغاء لتصنيف الغزالى رحمه الله، بل هو استمرار له بتطوير بنائه ومد معالمه بما يناسب تطور علم المقصاد المرتبط بالحاجة التشريعية للمجتمع فما اعتبره الغزالى رحمه الله صنفاً مستقلاً هو في الحقيقة مجموعة من الأصناف المشتركة في أوصاف متناهية في الخصوص، وكما وقع تقديم ما اعتبره صنفاً مستقلاً على غيره من الأصناف فإن التقديم أيضاً يمكن أن يقع بين أفراد الصنف الواحد، وهو ما يعطي التصنيف الجديد صفة المرونة التي تمكّنه من استيعاب النوازل الجديدة واحتواء أوصافها الدقيقة بدقة تجزئته وشمول أقسامه.

٤ - إن إضافة بعض المعاصرین لبعض الكليات على الكليات الخمسة خاصة ما يتعلق منها بالجانب الاجتماعي (الحریات العامة وغيرها من الحقوق الاجتماعية) لا يمكن التسلیم بصحته لاعتبارین:

الأول: أن اعتبار حصر الأصوليين لتلك المقصاد في الخمسة المعروفة هو النص على العقوبة المتعينة فيها (فالدين بقتل الكفار، والنفس بالقصاص، والعقل بحد المسكر والنسل بحد الزنى والمال بحد السارق والمحارب أي قاطع الطريق نظراً إلى قوله تعالى فيهم: ﴿الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ فلا يصح الإضافة عليها إلا بهذا الاعتبار وهو النص على العقوبة المشددة.

الثاني: أن هذه الأصول الخمس تتسع لما يراد إضافته لها بالاستقلال، إذ هذه الأصول مركبة ثابتة تتسع لكل جديد في الحياة البشرية، ومن هنا صح للسابقين من الأصوليين الجزم بأن (تحريم تفويت هذه الأصول الخمسة

والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق) كما ذكر ذلك الغزالى.

حتى فروع القانون الوضعي المعاصر باعتبارها توأكib آخر تطورات المجتمع البشري وتشريع لأرقى مظاهر اجتماعه تحتويها تلك الكليات ولأنحتاج حال تصنيفها على تلك الكليات إلى خلق كلية جديدة، إذ مسؤولية الإنسان عن تصرفه في جميع وجوه نشاطه الحيوى مقررة بنصوص قاطعة، كما في قوله تعالى: «كُلُّ أَنْوَارٍ إِمَّا كَسَبَ رَهِينًا»، (غير أن التشريع الإسلامي - فيما يبدو - قد أولى عنايته أداء الواجبات قبل تقريره منح الحقوق والحرفيات، اهتماماً ب شأن الواجب والتکلیف ذهاباً منه إلى أن في النهوض بهذه الواجبات على وجهها الأکمل ضماناً كافياً لصيانته الحقوق والحرفيات نفسها أن يبغى عليها أو تهدى أو يساء استعمالها) فالحرفيات وقيم العدل والمساواة وغيرها مما يتقتضيه صلاح الاجتماع الإنساني تدرج تحت كلي النفس أو الكليات القريبة منه كالعقل بصورة آلية، إذ الاختلال في هذه القيم الإنسانية يفضي بتلقائية بالغة إلى الفتنة والاضطرابات التي يترتب عنها هلاك النفوس وتاريخ البشرية وحاضرها شاهد على ذلك.

ولذا تعين أن تلك الكليات الخمس ثابتة بالنظر إلى العقوبة المرتبة عليها كما صرخ بذلك الأصوليون فلا وجه للإضافة إليها بهذا الاعتبار.

كما أن إضافة القيم الاجتماعية المعاصرة (الحرية، العدالة، المساواة) يوحى بأن الأصوليين لم يعرفوا الاجتماع الإنساني سابقاً ولم يقدروا قيمة انتظامه في تحقيق مقاصد الشريعة. أو لم يكن الأصوليين الذين نظروا للكليات التشريع الإسلامي أكثر الناس اصطداماً بمشكلات الاجتماع الإنساني؟ إن التاريخ يثبت أن تقديرهم لتلك المشكلات لا يقل عن تقدير المعاصرين لهذه المشكلات كما يثبت أن بعضهم كان ضحية لهذه المشكلات خاصة في علاقتهم بالسلطة السياسية آنذاك، وكتاب الجويني - من أقدم الأصوليين البارزين - (غياب الأمم في التياث الظلم) شاهد على مدى وعي الأصوليين بمشكلات الاجتماع الإنساني ومدى قصد الشريعة في المحافظة على هذا الاجتماع.

٥ - إن الانتقادات التي تعرضت لجوهر التقسيم القديم لمقاصد التشريع هي مجرد تفريح لتلك المراتب حسب ما تقتضيه طبيعة العصر مما هو ضروري أو حاجي أو تحسيني.

ولا شك أن اجتهاد الباحث جمال الدين عطية جاء متساوياً في أهدافه مع الإشكال المنطقي الذي ينبغي أن يعالجه البحث المقاصدي المعاصر وفق معيار التدرج الإشكالي في البحث العلمي بمحاولة بسطه وتوسيعه لتصنيفات المقاصد ومن ثم تحقيق فاعلية الميزان التراتبي لأصناف المقاصد بسعته الطوارئ الجديدة عن عناصر الترتيب التشريعي لأصناف المقاصد كما وصلنا عن السابقين. وجهوداً كهذه يمكنها أن تحقق كشوفاً جديدة في دقائق الشبكة المقاصدية للتشريع الإسلامي التي تتضح فيها المقاصد الخاصة والجزئية من كل الصرفات الشرعية، وتتحدد مواقعها ضمن المقاصد العامة والكلية ليتضح الأداء التشريعي للمقصد ولا وصافه من عموم أو خصوص أو إطلاق أو تقيد... إلى غير ذلك من العلاقات التي تقوم بين المقاصد الشرعية من الأحكام والتي تشبه تماماً العلاقات القائمة بين النصوص ويدون إحداث هذه الكشوف في الشبكة المقاصدية مقرونة بدقة الكشوف التي رصدها السابقون والتي تقوم أساساً على استقراء مواقع المعنى في نصوص التشريع يبقى البحث المقاصدي مجردأ من إفاده الواقع ويعيداً عن توجيه الاجتهاد الجماعي أو المؤسستي لأن الاجتهاد الفردي في هذا الميدان قد ثبتت محدودية أثره وإمكانية التعويل عليه في تحقيق ذلك الهدف في تضليل مستمر في ظل التكتلات العلمية والمذهبية المعاصرة.

وأياً كان الأمر سواء كانت هذه الزيادة في محلها أم لا ، فإن عدد المراتب لا يعيق اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد بالقدر الذي يعيقه تخريج الحوادث والنوازل على هذه المراتب الذي يتطلب حد هذه المراتب حدأ واضحاً منضبطاً أو قريباً من الانضباط حتى تكتسب الدلالة التشريعية للفاضل بين المقاصد شيئاً من المناعة ضد التوظيفات غير المشروعة التي تجد في تراتبية المقاصد شيئاً من السترة.

٦ - إن الأصوليين لم يختلفوا في أن المقاصد الضرورية تقدم على المقاصد

الحاجية حال التزاحم، أو أن الحاجية تقدم على التحسينية. لكن الاختلاف يقع في تحديد ماهية الضروري أو ماهية الحاجي، وفي مدى صحة إلحاد التصرفات أو الأحكام بهذه الرتب، لأن كل من مرتبة الضرورة وال الحاجة والتحسين كما يقول الإمام الرازي (قد يقع فيه ما يظهر كونه من ذلك القسم، وقد يقع منه ما لا يظهر كونه منه بل يختلف باختلاف الظنون)، واستناداً إلى هذه الظنية، فإن البناء على التفاضل بين هذه المراتب في مجال الاجتهاد يحتاج إلى المزيد من ضبط ماهية كل مرتبة من هذه المراتب حتى لا تلحق بها التصرفات التي لا تنتمي إليها فيقع عكس مقصود الشارع بأن يقدم المؤخر ويؤخر المتقدم في اجتهدات المجتهدين، لذلك جاء هذا المبحث الذي يهدف إلى تحديد منطقة الفراغ التقييدي والضيبي في علم المقاصد، والتي تسع بتطور الأحداث ويتعدد التجارب الهادفة إلى تفعيل مقاصد الشريعة لضبط أدائها التشريعي بجانب النصوص.

٧ - إن ضوابط تقديم كلي على غيره لن تستفاد إلا من جنس ما استفيد منه التقديم ذاته برصد الأحكام والشواهد التي يتخرج عليها ترتيب الكليات في أعيان الأحكام، وإذا كانت دلالة هذه الشواهد والأحكام المشخصة على ترتيب معين يتعدى منها استفادة اليقين وهو ما يفسر اختلاف الأصوليين في ترتيب الكليات، فإن الاختلاف في ضابط أولوية كلي على غيره يكون أبلغ الارتباط بذلك بالظن في حمل معهود الشرع في الأحكام وملفاته في أحكام الرخص خصوصاً التي يتجلى فيها الترتيب التشريعي للكليات على ما يكون ضابطاً لتقدير كلي على غيره، وهو ما يؤكد القيمة العلمية لضوابط الاستقراء في الكشف عن علاقات الكليات التشريعية. فأي قصور في الإجراءات المنهجية للاستقراء يلزم عنه كشف خاطئة في نظام ترتيب الكليات التشريعية.

٨ - إن هناك العديد من التخريجات غير المضبوطة على القاعدة المقاصدية المتعلقة برتب المقاصد عند الباحثين المعاصرین كما في الاحتكام إلى التفاضل بين مرتبة الضروريات وال حاجيات في الاجتهاد في إحدى المسائل المعاصرة المتعلقة بفقه السياسة الشرعية: (الحفاظ على حياة فرد أو أفراد من المسلمين ضروري ومقاطعة دولة كافرة لدولة مسلمة حاجي). لأن هذه المقاطعة قد تسبب لها

بعض الضيق. فإذا أرغمت دولة مسلمة على تسليم فرد أو أفراد من رعاياها إلى تلك الدولة لقتلهم، فعليها أن تتحمل سلبيات هذه المقاطعة ولا تسليمهم لها. لكن إذا أيقنت أن هذه المقاطعة سيعقبها هجوم واعتداء يؤدي بحياة المسلمين ويعرض البلاد للخراب، جاز لها التسليم درء للمفسدة الكبيرة).

فتخريج أوصاف هذه النازلة على التفاضل بين مرتبة الضروريات وال حاجيات يحتاج إلى الكثير من الضبط، خاصة فيما يتعلق بطبيعة الفرد أو الأفراد المطالب بتسليمهم، وكذا طبيعة الدولة المطالبة بهؤلاء الأفراد، وكذا مدى تيقن عودة الخراب على بلاد المسلمين من ظنيتها حال المواجهة، فكل هذه القرائن تطرح الكثير من التوقفات في التساهل في تخريج النوازل الحديثة على التفاضل التشريعي لمراتب المقصاد.

صور الأحكام الشرعية التي تدخل تحت هذا الأصل ودفع الشبه التي تعترض تخريجها فهذا من المحال التي يفترض أن تتجه لها جهود الباحثين في أصول الفقه.

وإذا لم يتحقق ذلك النوع من الاستقراء الدقيق فإن التوظيف المعاصر للتفاضل بين المراتب أو بين الأصول ومكملاتها يبقى مفتقداً للحجية.

٩ - أساء الكثير من الباحثين المعاصرين استيعاب مكانة المقصاد في الفكر الأصولي الإسلامي، وذلك لقصرهم حضور المقصاد في الفكر الأصولي القديم بمحل المصالح المرسلة استناداً لعراض الأصوليون إلى العلاقة التي تضبط الأداء التشريعي للمقصد بجانب الأداء التشريعي للنص تحت عنوان علاقة المصلحة بالنص فقط على أساس أن المقصود بالمصلحة في اصطلاحهم هو المقصود التشريعي كما صرخ بذلك الغزالى والأمدى. وغيرهم في أكثر من موضع، وبناء على ذلك فإن مذاهبهم في تحديد الأداء التشريعي للمقصد مرتبطة إلى حد كبير بمذاهبهم في الأخذ بالمصلحة، التي ارتبط حضورها في الفكر الأصولي بالفقير الحنبلي نجم الدين الطوفي (الذي ساقه وهمه إلى حد تصور إمكان التعارض بين مصالح الناس وشريعة الله، ولأنه إذا حدث ذلك فإنه يقدم المصلحة على الدليل النقلي، في حين أن هذه الفرضية ذاتها نوع من الوهم المرفوض لا تستند إلى

أساس في الواقع). فقد شاع عنه أنه يقدم دلالة المصلحة على دلالة النص حال التعارض بين الدلالتين، وهذا الارتباط الوثيق للأداء التشريعي للمقصود بمنذهب الأصوليين في المصلحة، لا يعني انحصار الأداء التشريعي للمقصود فيها فقط، بل إن مذاهبهم في المصلحة هي الوجه البارز الذي كثرت العناية به في المصنفات القديمة والحديثة، إذ الأداء التشريعي للمقصود له هيمنة كبيرة على عملية الاستدلال للأحكام الشرعية تصل في بعض الأحيان إلى اختبار ثبوت الدليل الظني بمدى تساوقه مع الأصول الشرعية وعدم معارضته لها.

١٠ - لا يتصور تحديد الأداء التشريعي للمقصود بجانب النص في الفكر الأصولي في أصول الاستنباط عند المذاهب الفقهية بعيداً عن أهم مفاصيل العملية الاجتهادية وعلاقتها بالأداء التشريعي للمقصود على مستوى (غياب النص) و(حضور النص). وإذا كان المستوى الأول (غياب النص التشريعي) قد كثرت الدراسات التي تبين فيه حدود الأداء التشريعي للمقصود بدراسة مذاهب الأصوليين في الاحتياج بالأصول المقاصدية كالصلة المرسلة والاستحسان وسد الذرائع... فإن المستوى الثاني الذي كان فيه للمقصود أداء تشريعي واضح في التعامل مع النص التشريعي من جهة الإثبات (النصوص التشريعية ظنية الثبوت)، أو من جهة التفسير وبيان المراد فإن هذا من المحال التي لم تتحقق التحقيق العلمي المناسب الذي يمكن أن تفسر به الكثير من المواقف الأصولية المتميزة والشهيرة في أصول الفقه الإسلامي.

١١ - بعد الوقوف على حدود الأداء التشريعي للمقصود في أصول الفقه الإسلامي بمختلف مذاهبه يثبت أن القدر الذي يعطيه الأصوليون للمقصود في التشريع، متناسب تماماً مع ما تقتضيه طبيعة التشريع نفسه، فهو قدر علمي وموضوعي وأن هناك مبالغة كبيرة في إضفاء صفة الظرفية والحرفية على هذا القدر.

١٢ - إن ضبط دلالة المقصود بالضوابط الشرعية والعقلية من شأنه أن يعطي للمقاصد الحماية الالزمة من التوظيفات غير السليمة التي تستمد وجودها من الغياب الفعلي لتصنيف حاصر وواضح لضوابط اعتبار دلالة المقصود التشريعي

مع سائر الدلالات الشرعية حال وجودها وحال غيابها، ذلك أن السابقين تعرضوا لهذه الضوابط في مسائل متفرقة من علم أصول الفقه، إضافة إلى خصوص اصطلاحهم في تلك المسائل مما يعني صعوبة تخرير مصطلحاتهم على إشكالات اعتبار المقاصد في مجال الاجتهداد كما تطرح نفسها في العصر الحديث، إذ التطور الدلالي للمصطلحات الخاصة بالاجتهداد والمقاصد يعيق ذلك إلى حد ما. أما من بحث ذلك من المعاصرین فإن جهد أكثرهم كان مدفوعاً للبحث عن ضوابط للمصلحة في التشريع الإسلامي، ومع تأكيدهم ضرورة ربط المصلحة بمفهومها الشرعي الخاص في التشريع الإسلامي إلا أن ضراوة البحث في هذا المحل وهيمنة الفكر الغربي على مناحي الحياة ومدلولات اللغة لا يسعفهم في المحافظة على مفهوم المصلحة الخاص في التشريع الإسلامي في كل الإجراءات المنهجية للبحث العلمي أو في الإجراءات المنهجية للتفكير عموماً، فيقتصرونها على ما ينال المكلف من حظوظ نفعية محسوسة في حين أن خلفية البحث في مقاصد الشارع عند القدماء لم تكن مدفوعة بهذا الاعتبار بقدر ما كانت مدفوعة بالاعتبار التعبدى. فبحوثهم في مقاصد الشارع وفي مناهج الاجتهداد للبحث عن الإرادة التشريعية المفترضة في النوازل الجديدة ليس للوقوف على حظوظ المكلفين (مفهوم المصلحة في الفكر الغربي) في الأحكام الشرعية ومحاولتها اقتناصها في النوازل الجديدة بما لا يعارض الأصول الممهودة بل كانت مدفوعة بتحقيق براءة الذمة من التكليف الشرعي بالدرجة الأولى، ولن تتحقق براءة الذمة من التكليف إلا بمعرفة صيغته التكليفيّة في النوازل الجديدة بشواهد الشرع المنصوصة بأعيانها وبكلياتها، فإذا ظهر في هذه الصيغة شيء من حظوظ المكلفين فهو داخل في منظومة مقاصد الشارع.

على هذا النحو كان بحث السابقين في مقاصد الشارع.

أما أن نقطع بمصلحة أحد المعاني المستقرة في الفكر الغربي، ثم نتلمس لها الشهادة في أصول الشرع في آحاد النصوص أو كليات معانيها، ثم نجور على قواعد التأويل ومدلولات اللغة بالتكلف في نسبة الحرفية والظاهرة لها أو ظرفية وتاريخية صناعتها وإحكامها، لخلق تجانس مفترى بين هذه المصلحة الغربية

وشواهد الشرع الأصلية؛ فهذا لا يبرره سوى البحث عن مستند موهوم يعطي شيئاً من الشرعية المفتقدة للتحرر من مدلولات هذه القواعد مناقضة هذا المنهج لبلديهيات العقل وقواعد الشرع شيء لا يخفى لأنه (قطع على غيب بلا تليل).

١٣ - إن عدم انضباط دلالة المقصود في محل الاجتهاد في وقائع الاجتهاد المعاصر لا تنتهي آثاره السلبية عند توسيع الحادث وتبرير الواقع فقط في الاجتهدات القاصرة بل قد تمتد آثاره إلى الجهود الإصلاحية التي تكون بمنأى عن استغلال ظنية هذه الدلالة لتحقيق توازنات معينة أو الحياد عن مدلولاتها الصحيحة لأي اعتبار في صياغة الجهود الإصلاحية.

وفي الأخير أرجو من العلي القدير أن يجعل هذا العمل في ميزان حسناطي، وأن يبارك في أثره في الاجتهاد المعاصر، وأن يغفو عني بفضله الواسع ورحمته السابقة عما ظهر فيه من تقصير أو اضطراب أو عثار.

رَفِعٌ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
أُسْلَمَةِ (الْفَزُورِ)

www.moswarat.com

الفهارس العامة

- أولاً: فهرس الآيات القرآنية.
- ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية.
- ثالثاً: فهرس المصطلحات العلمية.
- رابعاً: فهرس القواعد والمسائل الأصولية.
- خامساً: فهرس الأحكام والمسائل الفقهية.
- سادساً: فهرس الأعلام.
- سابعاً: فهرس المصادر والمراجع.
- ثامناً: فهرس الموضوعات.

رَفِعٌ

عَبْدُ الرَّحْمَنِ الْجَنْوِيِّ
أَسْكَنَهُ اللَّهُ لِلْفَزْوَارَكَ

www.moswarat.com

أولاً: فهرس الآيات القرآنية

الصفحة

الآية

سورة البقرة

٨٦	﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ كُلَّمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ ^(١) .
٣٤	﴿وَإِذْ يَرْقَعُ إِبْرَاهِيمَ الْمَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾ ^(٢) .
٢١٩	﴿وَلَكُمْ فِي الْفَصَادِ حَيَاةٌ يَكُوْنُ الْأَبْيَبِ﴾ ^(٣) .
١٩٣	﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ ^(٤) .
١٩٣	﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَلُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾.
١٩٣	﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ﴾ ^(٥) .
٥٩	﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ النَّسَاءَ﴾ ^(٦) .
٦٤ ، ٤٧	﴿وَالظَّالِمُونَ يَرَبَّصُنَّ يَأْنِسُهُنَّ تَلَاثَةٌ قَرُوبٌ﴾ ^(٧) .
٢٥٧	﴿لَا جَنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ ^(٨) .

(١) البقرة، الآية: ٢٩.

(٢) البقرة، الآية: ١٢٧.

(٣) البقرة، الآية: ١٧٩.

(٤) البقرة، الآية: ١٨٥.

(٥) البقرة، الآية: ١٨٧.

(٦) البقرة، الآية: ٢٠٥.

(٧) البقرة، الآية: ٢٢٨.

(٨) البقرة، الآية، ٢٣٦.

﴿وَإِن طَّلَقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فِي ضَةٍ فَنَصَفُ مَا ١٥٦
فَرَضْتُمْ إِلَّا أَن يَعْفُوْتُمْ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي يَبْدِئُهُ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾^(١).

سورة آل عمران

﴿وَمَن يَتَّبِعْ عَدَدَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ ٢١٦
الْغَلَبِرِينَ﴾^(٢).

﴿إِنَّ الَّذِينَ عَنْ دِينِ اللَّهِ اِلْأَسْلَمُ ٢١٦﴾^(٣).

﴿أَنَّهُمْ أَنَّهُمْ حَقُّ نَعَالِيهِ﴾^(٤).

﴿وَلَئِنْ كُنْتُمْ مِنْكُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى الْحَيْثِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَا عَنِ الْمُنْكَرِ ٢١٧
وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِعُونَ﴾^(٥).

سورة النساء

﴿وَإِنْ خَفِتُمْ أَلَا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَمَّ فَإِنْكُمْ حُوا مَا طَابَ لَكُمْ وَمِنَ النِّسَاءِ مَشَنَّ ٢٢٤
وَلَكُنْتُمْ وَرِيعَ فَإِنْ خَفِتُمْ أَلَا تَعْلُوْ فَوْجَدَهُ أَوْ مَا مَلَكْتُ أَيْمَنَكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَا
تَعْوِرُوا﴾^(٦).

﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُهُمْ إِنْ لَوْ يَكُنْ لَهُبْ وَلَدٌ﴾^(٧).

﴿يَتَأْمِنُهَا الَّذِينَ إِمَّا تَرَوْنَ النِّسَاءَ كَرْهًا﴾^(٨).

(١) البقرة، الآية: ٢٣٧.

(٢) آل عمران، الآية: ٨٥.

(٣) آل عمران، ١٩.

(٤) آل عمران، الآية: ١٠٢.

(٥) آل عمران، ١٠٤.

(٦) النساء، الآية: ٣.

(٧) النساء، الآية: ١٢.

(٨) النساء، الآية: ١٩.

﴿وَمَنْ لَمْ يُسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكْتُ أَيْمَانُكُمْ وَمَنْ فَيَنْتَكِمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾^(١).

﴿إِنْ رِبُّكُمْ أَنْ يُغْفِرَ عَنْكُمْ﴾^(٢).

﴿يَتَأْلِمُ الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجْزِيَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾^(٣).

﴿فَلَمْ يَحْدُوا مَاءَ فَتَيَّمُوا﴾^(٤).

﴿فَإِنْ نَزَّلْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرْدًا إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^(٥).

﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَرَأْتُمْ جَهَنَّمَ حَكِيلًا فِيهَا وَعَصَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾^(٦).

﴿إِنَّا أَرَلَنَا إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمُ بَيْنَ النَّاسِ إِنَّمَا أَرَلَكُمُ اللَّهُ وَلَا تَكُونُ لِلْخَائِنِينَ حَصِيمًا﴾^(٧).

﴿فَيُظْلَمُونَ مَنِ الَّذِي هَادُوا حَرَمَنَا عَلَيْهِمْ﴾^(٨).

سورة المائدة

﴿حَرَمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾^(٩).

﴿كَلُّوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾^(١٠).

(١) النساء، الآية: ٢٥.

(٢) النساء، الآية: ٢٨.

(٣) النساء، الآية: ٢٩.

(٤) النساء، الآية: ٤٣.

(٥) النساء، الآية: ٥٩.

(٦) النساء، الآية: ٩٣.

(٧) النساء، الآية: ١٠٥.

(٨) النساء، الآية: ١٦٠.

(٩) المائدة، الآية: ٣.

(١٠) المائدة، الآية: ٤.

١٠٢	﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْعَرَافٍِ وَامْسَحُوا بُرُءَوْكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ ^(١) .
٢٠١	﴿الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ ^(٢) .
١٠٢	﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيهِمَا﴾ ^(٣) .
٢١٧	﴿وَمَنْ لَمْ يَخْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكُفَّارُ﴾ ^(٤) .
٢٢١	﴿فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارٌ لَهُ﴾ ^(٥) .
٦٨	﴿إِنَّمَا الْحَرَثُ وَالْبَيْسُرُ وَالْأَصَابُ وَالْأَرْدُمُ يَحْسُنُ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَبِوهُ﴾ ^(٦) .

سورة الأنعام

٦٧ ﴿وَذَرُوا ظَاهِرَ الْأُثْرِ وَبَاطِنَهُ﴾^(٧).

سورة الأنفال

٢١٨ ﴿وَأَعْدُوا لَهُمْ مَا أَسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْغَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَأَخْرَيْنَ مِنْ دُونِهِمْ لَا نَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾^(٨).

سورة التوبة

٤٢ ﴿وَالَّذِينَ لَا يَحْدُونَ إِلَّا جُهَدُهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخْرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾^(٩).

(١) المائدة، الآية: ٦.

(٢) المائدة، الآية: ٣٣.

(٣) المائدة، الآية: ٣٨.

(٤) المائدة، الآية: ٤٤.

(٥) المائدة، الآية: ٤٥.

(٦) المائدة، الآية: ٩٠.

(٧) الأنعام، الآية: ١٢٠.

(٨) الأنفال، الآية: ٦٠.

(٩) التوبه، الآية: ٧٩.

الآية

الصفحة

٤٥

﴿لَيَسْفَقُوهُا فِي الَّذِينَ وَلَيُسْنِدُوهَا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾^(١).

سورة الرعد

١٩٧

﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً﴾^(٢).

سورة النحل

٢٤

﴿وَعَلَى اللَّهِ فَصَدُّ الْسَّكِيل﴾^(٣).

٣٤

﴿فَأَفَ الَّهُ بُنْتَنَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾^(٤).

٥٩

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَاتِ وَيَنْهَا عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾^(٥).

٢١٨

﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحَكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾^(٦).

سورة الإسراء

٢١٩

﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ أَتِيَ حَرَمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾^(٧).

سورة الأنبياء

٦٠

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلنَّاسِ﴾^(٨).

(١) التوبه، الآية، ١٢٢.

(٢) الرعد، الآية: ٣٨.

(٣) النحل، الآية: ٩.

(٤) النحل، الآية: ٢٦.

(٥) النحل، الآية: ٩٠.

(٦) النحل، الآية: ١٢٥.

(٧) الأنعام، الآية: ١٥١، الإسراء، الآية: ٣٣.

(٨) الأنبياء، الآية: ١٠٧.

سورة الحج

﴿وَلَوْلَا دَفَعَ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِعَصْبَرٍ لَدَمَتْ صَوَاعِقُ وَيَعْ وَصَلَوَاتٌ ۚ ۲۱۸
وَمَسْكِيدٌ يُذَكِّرُ فِيهَا أَسْمَ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَتَصَرَّفُ إِنَّ
اللَّهَ لَغَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾^(۱).

﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ﴾^(۲).

١٩٣

سورة النور

﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغْضُبُوا مِنْ أَبْصَرُهُمْ وَيَخْفَظُوا فِرْجَهُمْ﴾^(۳). ۲۴۲

﴿وَلِيَصْرِفَنَّ بَحْرُرِهِنَّ عَلَىٰ جِهَوْنَ وَلَا يُبَدِّلُنَّ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِيُعَوِّلُهُنَّ﴾^(۴). ۲۴۲

﴿فَلَيَحْذِرُ الَّذِينَ يُخَالِقُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ
أَلِيمٌ﴾^(۵). ۲۹۱

سورة الفرقان

﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَاهًا مَآخِرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفَسَ الَّتِي حَرَمَ
اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَرْتَأُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَاماً ۖ ۲۲۵
يُضَعَّفُ لَهُ
الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَمةِ وَيَخْلُدُ فِيهِ مُهَكَّماً﴾^(۶).

سورة الشعرا

﴿إِنَّ هَذَا لَسِرْجُرٌ عَلَيْمٌ ۗ ۶۵ يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ يُسْخِرُهُ فَمَادَا
تَأْمُرُوكُمْ﴾^(۷).

(۱) الحج، الآية: ۴۰.

(۲) الحج، الآية: ۷۸.

(۳) النور، الآياتان، ۲۴، ، ۳۰.

(۴) النور، الآياتان، ۲۴، ، ۳۱.

(۵) النور، الآية: ۶۳.

(۶) الفرقان، الآيتان، ۶۸، ۶۹.

(۷) الشعرا، الآية: ۳۵.

سورة القصص

١٠٣

﴿فَوَزَرْتُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ﴾^(١).

سورة العنكبوت

﴿إِنَّ الْعَصْلَوَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرِ اللَّهِ أَكْثَرُ﴾^(٢).

سورة الأحزاب

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمْ لَحْيَةٌ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ صَلَالًا مُبِينًا﴾^(٣).

سورة الذاريات

١٨١

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّا وَالْإِنْسَا إِلَّا لِيَعْبُدُونَ﴾^(٤).

سورة الحديد

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ الْإِنْسَا بِالْفِسْطِيلِ﴾^(٥).

سورة الحشر

﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرْبَى فَلَلَّهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَأَيْنِ السَّبِيلُ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ وَمِنْكُمْ﴾^(٦).

(١) القصص، الآية: ١٥.

(٢) العنكبوت، الآية: ٤٥.

(٣) الأحزاب، الآية: ٣٦.

(٤) الذاريات، الآية: ٥١,٥٦.

(٥) الحديد، الآية: ٢٥.

(٦) الحشر، الآية: ٩.

سورة الممتحنة

﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنُونَ يُبَارِعُنَّكُمْ عَلَىٰ أَن لَا يُشْرِكُنَّ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا
يَشْرِقُنَّ وَلَا يَرْبَغُنَّ وَلَا يَقْنُنَ أُولَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِنَ بِبَهْتَنَ يَفْتَرِيْنَ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ
وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيْنَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَإِيْعَهُنَّ وَأَسْعَفُرُ هُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ
عَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾^(١).

سورة الجمعة

﴿فَأَسْعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾^(٢).

٧٤، ٧١

٧٦

٧١

﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾^(٣).

سورة العلق

﴿أَرَدَيْتَ الَّذِي يَتَهَنَّ ﴿٤﴾ عَبْدًا إِذَا صَلَّى﴾^(٤).

٦٦

(١) الممتحنة، الآية: ١٢.

(٢) الجمعة، الآية: ٩.

(٣) الجمعة، الآية: ٩.

(٤) العلق، الآية: ١٠.

ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية

الصفحة

طرف الحديث

١

- | | |
|---|-----|
| ١ - أتشفع في حد من حدود الله | ٢٢٧ |
| ٢ - أطيب الكسب عمل الرجل بيده | ٢٢٦ |
| ٣ - أعتق رقبة | ١٠٥ |
| ٤ - أن النبي ﷺ خرج قبل بدر | ٣٣٨ |
| ٥ - إن دماءكم حرام عليكم | ٢٢٠ |
| ٦ - إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم | ٢٢٠ |
| ٧ - انظر إليها فإنه أخرى أن يؤذم بينكما | ٦٠ |
| ٨ - إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق. | ٦٠ |
| ٩ - إنما نهيتكم لأجل الدافة. | ١٠٠ |
| ١٠ - إنها ليست بنجس. | ١٠١ |

خ

- | | |
|----------------------|-----|
| ١١ - الخراج بالضمان. | ٢٨٠ |
|----------------------|-----|

س

- | | |
|---|-----|
| ١٢ - سمعت رسول الله ينهى عن بيع الذهب بالذهب. | ٢٨٥ |
|---|-----|

ف

٢٣٠ ١٣ - فدين الله أحق بالقضاء.

ك

٤٨ ١٤ - كبر في عيد ثنتي عشرة تكبيرة.

ل

٤٨ ١٥ - لا تبع ما ليس عنك.

٢٥٦ ١٦ - لا تصروا الإبل والغنم.

٧١ ١٧ - لا تصوموا يوم النحر.

٧١ ١٨ - لا تواصلوا

٦١ ، ٣٦ ١٩ - لا ضرر ولا ضرار.

، ٢١٨ ٢٠ - لا يحل دم امرئ مسلم.

٢٢٠ ٢١ - لا يحل مال امرئ.

٢٢٧ ٢٢ - لا يدخل الجنة صاحب مكس.

٣٣٤ ٢٣ - لا يقضي القاضي وهو غضبان.

١٠٤ ٢٤ - لعن الله اليهود.

١٠٣ ٢٥ - ليس على المسلمين جزية.

م

٢٢٣ ٢٦ - ما أسكر كثيره فقليله حرام.

٧٢ ٢٧ - ما منعك أن تجنبني إذ دعوتك.

١٠٣ ٢٨ - من أحيا أرضاً ميتة فهي له.

طرف الحديث

الصفحة

-
- | | |
|-----|--------------------------------|
| ٢١٨ | ٢٩ - من بدل دينه فاقتلوه. |
| ٢٢٧ | ٣٠ - من قتل دون ماله فهو شهيد. |
| ١٢٣ | ٣١ - من مس ذكره فليتوضاً. |

ن

- | | |
|-----|---------------------------------------|
| ١٥٣ | ٣٢ - نهى عن بيع الذهب بالذهب |
| ١٥٣ | ٣٣ - نهى عن بيع الطعام حتى يق卜ض |
| ١٥٣ | ٣٤ - نهى من أن يبيع بضعكم على بيع بعض |

و

- | | |
|----|---------------------|
| ٦١ | ٣٤ - وضع الله الحرج |
|----|---------------------|

ثالثاً: فهرس المصطلحات

الصفحة

المصطلح

١

٨٧ ، ٤٧ ، ٤٦ ، ٤٣ ، ٤٠ ، ٣٩ ، ٥
 ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ١٧١ ، ١٦٧ ، ١٧٥
 ، ٢٩٦ ، ٢٦٠ ، ١٩١ ، ١٩٦ ، ١٨٠ ، ١٧٩
 . ٣٠٨

١ - الاجتهاد

٢ - الاجتهاد الجماعي

٣ - الاجتهاد الفردي

٤ - الاجتهاد المعاصر

٥ - الأداء التشريعي

٣٢ ، ٣٢
 ، ١٧٢ ، ١٦٥ ، ١٦٤ ، ١٦٣ ، ١٥٧
 ، ٢٤٥ ، ٢٣٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٥ ، ٢٠٢ ، ١٨١
 ، ٢٥٧ ، ٢٥٦ ، ٢٥٥ ، ٢٥٤ ، ٢٥٣ ، ٢٤٧
 ، ٢٧٤ ، ٢٧٣ ، ٢٧١ ، ٢٦٠ ، ٢٥٩ ، ٢٥٨
 ، ٢٨٧ ، ٢٧٨ ، ٢٨٤ ، ٢٨٣ ، ٢٧٦
 . ٣٢٢ ، ٣٠٢

. ١٠ ، ١٠٠

٦ - الأداء الكشفي

٧ - الإرادة التشريعية

٥٥ ، ٦٣ ، ٦٩ ، ٨٧ ، ١٦٢ ، ١٨٦

، ٢٥٩ ، ٢٥٨ ، ٢٥٦ ، ٢٥٣ ، ٢٥٢ ، ٢٠٥
، ٢٨٣ ، ٢٨٠ ، ٢٧٩ ، ٢٧٢ ، ٢٧١ ، ٢٦٧
.٣١٩

.٢٦٠ ٨ - إرادة المجتهد

، ١١٣ ، ٧٣ ، ٧٨ ، ٨١ ، ١٠٣ ، ٣٧
، ٢٣١ ، ١٨٧ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٤ ، ١١٤
.٣٢٣ ، ٢٩٧ ، ٢٤٧

٩ - الاستقراء

ب

.٩٣ ، ٩٠ ، ٨٧

١٠ - الباعث

ت

، ٢٤٥ ، ٢٤٤ ، ١٩٤ ، ١٩٠ ، ٢٨ ، ٢٣
.٢٤٦

١١ - التحسينيات

.٣١١ ، ٢٩٧

١٢ - تحقيق المناطق

.٢١٤ ، ٢٠٦ ، ٢٠٥

١٣ - الترتيب التشريعي

، ٦٢ ، ٥٦ ، ٥٥ ، ٤٩ ، ٣١ ، ٢٩ ، ٢٨

١٤ - التشريع

، ٨٤ ، ٨٢ ، ٨٠ ، ٧٩ ، ٧٥ ، ٧٠ ، ٦٣

، ١٣٢ ، ١١٦ ، ١١٥ ، ١١٣ ، ٨٨ ، ٨٧

، ٢٢٠ ، ٢١٩ ، ٢١٦ ، ٢١٥ ، ١٩٥ ، ١٩٢

.٣٤٥ ، ٢٣٧

.٤٠ ، ٣٩ ، ٣٢ ، ٢٣

١٥ - التطور الدلالي

ح

- ١٦ - الحاجة .٢٤٣ ، ١٢٠ ، ٢٣٤ ، ٢٣٩ ، ٢٣٨ ، ٢٣٦ ، ٣٢٤ ، ١٠٧ ، ٣٢٣ ، ٢٨ ، ٢٣ .٣١٧ ، ٣٠٨ ، ٣٠٢ ، ٩٣ ، ٢٣
- ١٧ - الحاجة التشريعية
- ١٨ - الحاجيات
- ١٩ - الحرافية
- ٢٠ - الحكمة

د

- ٢١ - الدلالة التشريعية .٣٠٢ ، ٧

ش

- ٢٢ - الشبكة المقاصدية .٢٢١ ، ٢٠٢ ، ٢٠

ض

- ٢٣ - الضروريات .١٨ ، ١٩٥ ، ٨٤ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٩٤ ، ١٨١ ، ٢١١ ، ٢٠٥ ، ٢٠٨ ، ٢٠٦ ، ٢١٠ ، ٢٠٦ ، ١٩٦ ، ٢٤١ ، ٢٣٧ ، ٢٣٦ ، ٢٣٨ ، ٢١٩ ، ٢١٧ ، ٢٤٦ ، ٢٤٥ ، ٢٤٤
- ٢٤ - الضوابط .٥٦ ، ٢٣ ، ٣١ ، ٣٩ ، ٣٨ ، ٣٤ ، ٣٣ ، ٣٨ ، ٣٤ ، ١١٣ ، ١٠٨ ، ٩٤ ، ٧٨ ، ٧٠ ، ٦٣ ، ٦١ ، ١٧١ ، ١٦٣ ، ١٥٧ ، ١٣٢ ، ١٢٦ ، ١١٥ ، ٢٦٣ ، ٢٥١ ، ٢٢٨ ، ١٩٧ ، ١٨١ ، ١٧٨ ، ٣٥٧ ، ٣٤٧ ، ٣٠٤ ، ٣٠٢ ، ٢٨٧

ظ

٢٥ - الظرفية .٣١٨ ، ٣١٧ ، ٣٠٢

ع

٢٦ - العلة .٣٤٥ ، ٣٢ ، ٢٣

ف

٢٧ - الفكر الأصولي

، ١٦١ ، ١٧١ ، ١٨٥ ، ٢٥٤ ، ٢٦٠ ، ٢٦٤ ، ١٦١
.٣١٨ ، ٣١٧ ، ٣١٢ ، ٣٠١ ، ٢٩٠ ، ٢٦٧

٢٨ - الفكر الغربي .٣١٠

ق

٢٩ - القاعدة

، ٣٩ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٣
.١٠٨ ، ٤٠

م

٣٠ - المجامع الأصولية .١٣٥

٣١ - مجال الاجتهاد .٢٠٥ ، ١٨٤ ، ١٦٢ ، ٢٣ ، ٦ ، ٥
، ٢٥٤ ، ٢٤٥ ، ٢٣٢ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢٠٧
.٣٠١ ، ٢٩٦ ، ٢٩٥ ، ٢٨٤ ، ٢٧٨

٣٢ - المستند المقاصدي .١٦٠

٣٣ - المشروعية ١٩٩ ، ١٧١

٣٤ - المصلحة .٨٩ ، ٨٠ ، ٧٣ ، ٧٠ ، ٣٠ ، ٢٨٢٧ ، ٢٣
، ٩٣ ، ١١٧ ، ١١٩ ، ١٢٥ ، ١٣٢ ، ١٨٢

،٢١٢ ،١٩٣ ،١٩٥ ،٢٠٩ ،٢١١ ،١٨٤
.٣١٣ ،٢٣٢ ،٢١

- .٢٦ ٣٥ - المضمون الدلالي
- .٢٦ ٣٦ - المضمون الشعوري
- .٢٧ ٣٧ - المضمون القيمي
- ،١١٦ ،١١٥ ،١٠٩ ،١٠٦ ،١٠٣ ،١٠١
،١٢٢ ،١٢١ ،١٢٠ ،١١٩ ،١١٨ ،١١٧
،١٢٨ ،١٢٧ ،١٢٦ ،١٢٥ ،١٢٤ ،١٢٣
.١٩٥ ،١٨١ ،١٧٥ ،١٣٠ ،١٢٩
.٢٠٨ ،٢١٢ ،٢١٣ .٣٩ - الميزان التراتبي

رابعاً: فهرس القواعد والمسائل الأصولية

الصفحة

المسألة أو القاعدة

الحكم

٢٤٥	الحكم التكليفي.
٢٤١	وجوب التحسيني
٢٤٥	الأحكام الخمسة.
٢٨٨	براءة الذمة من التكليف
٤٩	المباح.
١٩٤	عموم الرخصة

البيان

٣٧	الأصل أن النص مقدم على الظاهر
١٤٨	الأمر للوجوب
٧٩ ، ٧٦ ، ٦٧	دلالة النهي
٨٢	النهي للتحريم
.١٤٨	النهي الصريح
٢١٩	دلالة النهي على البطلان
٢٨٢ ، ٢٧٤ ، ٢٥٩	

اللفظ المشترك

١٤٦ ، ١٠٩	دلالة سكوت الشارع
٢٧٣	حجية خبر الآحاد
٢٧٩	صحة خبر الآحاد
٢٩٥	اشتراط فقه الرواية في الظني
	التوفيق بين مختل الحديث
١٥١	النص قطعي الدلالة
٦٠	الصريح الظاهر لا يقبل التأويل

الإجماع

٢٩٦ ، ١٤٨	حجية الإجماع
١٣٤	ثبوت الإجماع
١٥١	سند الإجماع
٢١٢	الإجماع على ترتيب الكليات

القياس

٣٠١ ، ٢٨٥	حجية القياس
٢٦٤	القياس والمصلحة
١١٧ ، ١١٦ ، ٥٩	مسالك العلة
١٠١ ، ٩٧	النص على العلة
٩٨	النص الصريح على العلة
١٠١	دلالة الباء على العلة
١٠٦ ، ١٠١	ترتيب الحكم على الوصف

١٠٣

تعضد العلة المنصوصة بالمناسبة

١٣٤، ١٢٣، ١١٦

ثبت العلة بالإجماع

٥٩

المناسبة

١٢٥

المناسب المرسل

١٢٥

ملائم المرسل

١٢٥

المناسب الغريب

المصالح المرسلة

٢٠٥

حجية المصلحة

٢٧٧، ٢٥١

كيفية المصلحة

٢٩٣، ٢٩٢

تخصيص النص للمصلحة

الاستحسان

٢٨٤

حجية الاستحسان

٢٥٥، ٢٥١، ١٦٢

علاقة الاستحسان بالمقصد

سد الذرائع

٢٥١، ١٦٣، ١٥٥

علاقة سد الذرائع بالمقصد

الاستصحاب

٢٨٥، ٢٨٤

حجية الاستصحاب

الاجتهاد

٢٩٢، ٤٧، ٤٦

الاجتهاد في القواطع

٤٧

الاجتهاد في ظني الثبوت قطعي الدلالة

٤٨

الاجتهاد في ظني الدلالة قطعي الثبوت

الصفحة	المسألة أو القاعدة
٤٣	ملاحظة القواعد الكلية في الاجتهداد
٥١	أفضلية الاجتهداد الجماعي
١٥١	الاجتهداد بالرأي
التعارض والترجيح	
٢٥١	تعارض الدلالات
١٠٠	تعارض التعليل الصريح والظاهر
٤٨	تعارض الأخبار الظننية
٢٩٤	معروضة الخبر للقرآن
٢٦٧، ٢٥٩، ٢٥٨	تعارض الخبر والقياس
٢٨٨، ٢٧٩، ٢٦٨	
٢٩٤	
١٨١	التعارض بين العلل
٢٢٩	التعارض بين الكليات
٣٣١	معارضة المقاصد المohoومة للقواعد
المتفرقات	
١٤٤ ، ١٤٣	حجية الاستقراء
١٤٨	استفادة القطع من التواتر المعنوي
١٥٤	مدارات الأحكام

خامساً: فهرس الأحكام والمسائل الفقهية المذكورة

الصفحة

المسألة أو الحكم

الطهارة

١٠٢	وجوب الوضوء
١٧٦	طهارة الخبث والحد
١٠٢	التيمم
١٦٨	الصلوة بلا طهارة
١٤٣	ما ينذر في الطهارة
٢٤٣	طهارة سؤر الهرة

الصلوة

٤٦	وجوب الصلاة
٤٦	مواقع الصلاة
٢٤٢ ، ١٣١	صلوة الجمعة
٢٤٢	صلوة الجمعة
٤٧	التكبير في صلاة العيد
٧٢	حكم الخروج من الصلاة

الصفحة	المسألة أو الحكم
١٤١	حكم صلاة الوتر
١٢٤	جمع الصلاة في الحضر
١٢٤	جمع الصلاة في الصلاة
٢٤٢	الصلاوة
٢١٧	صلاة النافلة
	الزكاة
٨٢	الزكاة في الخضر والبقول
٩٥	أنصبة الزكاة
٩٦	الحول في الزكاة
	الصيام
٢٣١	أداء الصوم
٧٩ ، ٧٧ ، ٧٤	حكم الوصال
١٥٩ ، ١٢٥ ، ١٠٥	كفارة المفطر بالجماع
	الحج
١٧١	السعى
١٧١	الرمي
٢١٧	نوافل الحج
٢٣٤	قطع الشوك من شجر الحرم
	البيوع
٤٦	حرمة البيع وحل الربا
٧٤ ، ٢٨	ترك البيع يوم الجمعة
٤٨	بيع الغائب

الصفحة	المسألة أو الحكم
٧٤	بيع الأصول المغيبة
٢٦٥	بيوع الآجال
٢٧١	بيع الثناء
٨١	حكم البيوع المؤقتة
١٧٤	بيع السيف لمن يقتل به
٩٥	البيع بيدو الصلاح
٩٦	تعيين المحل في الإجارة
٩٣	الجمع بين البيع والسلف
١٥٢	بيع الطعام قبل قبضه
١٥٢	احتكار الطعام
١٥٢	سوم المسلم على سوم أخيه
١٢٤ ، ١٢٣	الولاية في المال
١٨٣	التعامل في سوق مغصوبة

النکاح

٢٢٥	ترك النکاح
٢٦١ ، ٨١	النکاح بنية التأثيت
٢٦١	نکاح المتعة
٢٥٦	النکاح بلا صداق
٢٢٥	حد الصداق
٩٥	وجوب المهر بالمسيس
١٢٤ ، ١٢٣	الولاية في النکاح
٢٤٦	الوليمة في النکاح
١٣٠	زواج المسلم بالكتابي

الصفحة	المسألة أو الحكم
٩٥	تعدد الزوجات
٢٦٥	طلاق المريض
٤٧	عدة المطلقة
الحدود	
٧٣	حد الزنا
٧٧	قطع السارق في حال المجاعة
٢٢٣ ، ٩٥	قدر ما يوجب الحد في الخمر
١١٨	سبب القصاص
٨٦	قتل بغير الجارح
١٢٤	قتل بالمثل
١٢٤	الجناية على الأطراف
٢٢١	العفو في القصاص
٢٢١	العفو في الجراح
٢٢٠	الإقرار بالقتل
٢٢٠	العمد والخطأ
٢٢٠	تغليظ الديمة
٢٣٩	ضرب الديمة على العاقلة
٢٣٧	حد الزنا
٢٩٢	حد في حرابة الأعراض
متفرقات	
٢١١ ، ١٦٨ ، ١٢٥	التترس بالمسلمين
١٦٧	قتال الكفار

الصفحة	المسألة أو الحكم
٢٣٩، ٢٣٦، ٢٣٥	الاستعانة بالمسركين في القتال
٢٣٩، ٢٣٨	العمليات الاستشهادية
١٨٣	لبس العمائم المكببة والأكمام الواسعة
١٨٣	تقسيم الغنائم
١٧٨	التغريم بالمال
٢٣٣	موارد بيت المال
٢١٩، ٢١٨	الجزرية قتال المرتدین
٢٠٦، ٢٠٥	قطع عضو بشري
٢٣١	اجتماع القتل والردة في القصاص
٢٤٦	لجهاد مع ولاة الجور
٢٧٨	كسر المعازف
٩٦	الاحتطاب من الحرم
٩٩	قسمة الفيء
٢٤٣	الاختيار في الأضحية والحقيقة

سادساً: فهرس الأعلام

الصفحة

العلم

أ

- .٨٢ أبو بكر الصديق.
- .٧٢ أبي بن كعب.
- .١٨٨ أرسطو الفيلسوف.
- ،٢٧ ،٤٢ ،٨٨ ،١٣٤ ،١٧٢ ،١٧٣ ،١٧٣ ،٢٧ ،١٨٥ ،٢٢٤ ،٢٣٠ ،٢٣٤ ،٣٥٨ ،٣٤٥ ،٢٤٠ ،٢٣٧ الآمدي سيف الدين.

ب

- .٣٣٦ ابن باز عبد العزيز بن عبد الله.
- .٣٧ البصري أبو الحسين.
- ،٤١ ،١٥٦ ،٢١١ ،٣٤٢ البوطي محمد رمضان.
- .٢٧١ البيضاوي عبد الله بن عمر.
- .١٩٣ الترابي حسن.
- .٣٥ التفتازاني (مسعود بن عمر).
- .٢٥١ ،١٩٥ ،١٢٩ ابن تيمية تقي الدين.
- .١٩٨ الجابري.

.٣٥	الجرجاني (الشريف).
.٣٠٧	جوزيف شيخت (مستشرق).
.٣٣٦	جاد الحق شيخ الأزهر.
١٧٤، ٧٩، ١٩٩، ١٥٠، ١٧٣، ١٧٤	الجويني.
١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٨٧	
٢٣٢، ٢٢٤، ٢٠٢، ١٩٤، ١٩٠	
.٣٥٥، ٣٤٨، ٣٣٣، ٢٤٠، ٢٣٩	

ح

١٢٢، ١٢٣، ١٣٤، ١٣٤، ٢٢٤، ٢٣٠	ابن الحاجب عثمان بن عمر.
.٢٣٤	
.٢١٤، ١٦	حامد حسين حسان.
.٣٣٩	حسن أيوب.
.٢٨٥	ابن حزم الأندلسي.
.٣٠	الحسني إسماعيل.
.٢٥٨، ٣٧	أبو الحسين البصري (محمد بن علي).
.١٢١	أبو حنيفة.

خ

.٣٠، ١٩	الخادمي نور الدين.
---------	--------------------

د

.٢٨٥	داود الأصبهاني.
.٣٩	الدبosi أبو زيد.
.٢٧٧	ابن دقيق العيد.

ر

- الرازي فخر الدين. ، ١٢٢ ، ٨٧ ، ٩٩ ، ١٠١ ، ١٠٥ ، ١٢٦ ، ٢٠٦ ، ٢٢٣ ، ٢٢٨ ، ٢٦٣ ، ٣٤٧ ، ٣٥٦.
- ابن رشد .١٤٤
- روبير براش (مستشرق). .٣٠٧
- الروكي محمد. .٤١
- الريسوني أحمد. .٢٤٤ ، ٣٠ ، ١٩٦ ، ٢١٠ ، ٢٤٢

ز

- الزركشي بدر الدين. ، ١٢٧ ، ٢٣٥ ، ٢٢٤ ، ١١٦ ، ٢٤٢
- ابن زغيبة عز الدين. .٧٨
- أبو زيد نصر حامد. .١٥٥
- أبو زهرة. .٢٦٨ ، ١٢٨

س

- ابن سينا الحكيم. .١٤٠
- السيوطى جلال الدين. .٢٠٠

ش

- الشاطبي أبو إسحاق. ، ٦٢ ، ٦١ ، ٣٩ ، ٢٨ ، ٢٧ ، ٨ ، ٥ ، ٨٢ ، ٧٩ ، ٧٧ ، ٧٦ ، ٧٥ ، ٧١ ، ٦٣ ، ١٧٣ ، ١٢٧ ، ١٠٨ ، ٩٠ ، ٨٩ ، ٢٢٩ ، ١٩٠ ، ١٨٨ ، ١٨٦ ، ١٨٤ ، ٣٤٥ ، ٢٣٩ ، ٢٤١ ، ٢٤٢

الشافعي محمد بن إدريس. .٢٤٧، ١٦٦، ١٥٩، ٥٩، ٢٠٥
.٣٠٧، ٢٦٢

.٣٥ الشري夫 الجرجاني.

.٢٢٤ الشوكاني محمد بن علي.

ط

.٢٥ الطبرى محمد ابن حرير.

.١٩٨ طه عبد الرحمن.

.٣٥٨، ٨٨ الطوفى نجم الدين.

ع

.٤٣ ابن عابدين.

ابن عاشور محمد أمين.

، ٨، ٢٨، ٤٣، ٩٥، ١٥٢، ١٨١، ١٨١

، ٢٤٠، ٢٢٤، ١٩٢، ١٩١، ١٩١

.٣٥١، ٣٤٥، ٣٤٦

.٢٨٥ عبادة بن الصامت.

.٣٣٨ العشيمين محمد بن صالح.

.٢٦٩ ابن العربي أبو بكر.

، ٨، ١٠٨، ١٧٣، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٣

.٢٢٨، ١٨٤

.٢٣٩ العضد الإيجي.

.٣٥٥، ١٧، ١٩٩، ٢١٢، ٢١٢ عطية جمال الدين.

.٢٩ علال الفاسي.

.٢٠٩، ٣٠ العالم يوسف.

.٣٤٩، ١٥١ علي كرم الله وجهه.

عياض القاضي.

غ

الغزالى أبو حامد.

، ١٦٧ ، ٢٨ ، ٧٤ ، ١٠٥ ، ١٢٦ ، ١٩٥ ، ١٩٠ ، ١٩٢ ، ١٨٢ ، ١٦٩ ، ١٦٨

، ٢٣٨ ، ٢٣٧ ، ٢٢٩ ، ٢٢٤ ، ٢١٤

، ٣٥٣ ، ٣٤٧ ، ٢٥٤ ، ٢٤٢ ، ٢٤٠

. ٣٥٨ ، ٣٥٤

الغزالى محمد.

. ١٩٧

الغنوشى راشد.

ف

الفتوحى محمد بن أحمد.

. ٢٧٦

الفراء.

. ١٩٧

ق

ابن قدامة المقدسي .

القرافي شهاب الدين .

. ٣٤٠ ، ٣٠

القرضاوى يوسف.

. ٢٢٥ ، ٢٢٠

ابن القيم الجوزية .

ك

الكاسانى .

. ٢٢١

الكرخي عبيد الله بن الحسن .

.٢٧٦	الكلوذاني.
L	
.١٢٥	اللبي السمرقندى.
M	
،٢٦٧ ،٢٥٧ ،٢٦٣ ،٢٦٤ ،٢٦٦ ،٢٦٧	مالك بن أنس.
.٢٦٨	
.٣٣٣	ابن منظور القاضي أبي عمر.
N	
.٧٧ ،١٥٢	النجار عمر المعيد.
O	
.٣٥٧ ،٢٤٥	الوكيلى محمد.

سابعاً: فهرس المصادر والمراجع

أ

- ١ - أبجذ العلوم، صديق بن حسن خان القنوجي، ت: عبد الجبار زكار، بيروت، دار الكتب العلمية، م ١٩٧٨.
- ٢ - الإبهاج في شرح المنهاج، علي بن عبد الكافي السبكي، بيروت، دار الكتب العلمية، م ١٩٩٥.
- ٣ - أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، مصطفى ديب البغا، دمشق، د.ت.
- ٤ - الاجتهد الدين والمنطق الفقهي في الإسلام، مهدي فضل الله، بيروت، دار الطباعة، د.ت.
- ٥ - الاجتهد في التشريع الإسلامي، محمد سلام مذكر، مصر، دار النهضة العربية، ط: ١، م ١٩٨٤.
- ٦ - الاجتهد في علم الحديث وأثره في الفقه الإسلامي، علي نايف البقاعي، بيروت، دار الشائر الإسلامية، ط: ١، م ١٩٩٨.
- ٧ - الاجتهد (النص، الواقع، المصلحة) سلسلة حوارات لقرن جديد، أحمد الريسوبي، أحمد جمال باروت، دمشق، دار الفكر، ط: ١، م ٢٠٠٠.
- ٨ - الاجتهد المعاصر بين الانضباط والانفراط، يوسف القرضاوي، بيروت، المكتب الإسلامي، ط: ٢، م ١٩٩٨.
- ٩ - الاجتهد المقاصدي، نور الدين بن مختار الخادمي، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط: ١، هـ ١٤١٩.

- ١٠ - الأحكام السلطانية، لأبي يعلى الفراء الحنبلي، : ت حامد الفقي،
بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.
- ١١ - إحكام الفصول في أحكام الأصول، عبد المجيد تركي، بيروت، دار
الغرب الإسلامي، ط ٢، ١٩٩٥ م.
- ١٢ - الإحکام في أصول الأحكام، سيف الدين علي بن أبي علي الأمدي،
بيروت، دار الكتاب العربي، ط ٢، ١٩٨٦ م.
- ١٣ - الإحکام في أصول الأحكام، ابن حزم الظاهري، مصر، دار الحديث،
ط ١، ١٩٨٤ م.
- ١٤ - إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالى، بيروت، دار المعرفة د. ت.
- ١٥ - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن
محمد الشوكاني، بيروت، دار المعرفة، د.ت.
- ١٦ - أزمة العقل المسلم، عبد الحميد أحمد أبو سليمان، الجزائر، دار الهدى،
ط ٢، ١٩٩٢ م.
- ١٧ - الاستدلال عند الأصوليين، أسعد عبد الغنى السيد الكفراوى، مصر، دار
السلام، ط ١، ٢٠٠٢ م.
- ١٨ - استنباط الأحكام من النصوص، أحمد الحصري، بيروت، دار الجيل،
ط ٢، ١٩٩٧ م.
- ١٩ - الأسس المنطقية للاستقراء، محمد باقر الصدر، دار الفكر، ط ١،
١٩٧٢ م.
- ٢٠ - الإسلام السياسي، محمد سعد العشماوي، الجزائر، موفم للنشر،
١٩٩٠ م.
- ٢١ - الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، لأبي الوليد
الباجي، ت: محمد علي فركوس، السعودية، المكتبة المكية ط ١،
١٩٦٦.
- ٢٢ - الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية، جلال الدين عبد الرحمن
السيوطى، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٧٩ م.

- ٢٣ - الأشباء والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، زين العابدين بن ابراهيم ابن نجم، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٥ م.
- ٢٤ - أصول البزدوي مع كشف الأسرار، البزدوي، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٧٤ م وطبعة دار الكتاب الإسلامي ، د.ت.
- ٢٥ - أصول التشريع الإسلامي، علي حسب الله، دار المعارف، د.ت.
- ٢٦ - أصول الفقه، محمد أبو زهرة، القاهرة، دار الفكر العربي ، د.ت.
- ٢٧ - أصول الفقه، محمد الخضري، تونس، دار المعارف، ط: ١٩٨٩ م.
- ٢٨ - أصول الفقه، محمد بن أحمد السرخسي، ت: أبو الوفاء الأفغاني، بيروت، دار المعرفة ، د.ت.
- ٢٩ - أصول الفقه، شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي، ت مهدي محمد السرحان، الرياض، مكتبة العيikan، ط١، ١٩٩٩ م.
- ٣٠ - أصول مذهب الإمام أحمد، عبد الله بن عبد المحسن التركي ط٤، ١٩٩٨ م.
- ٣١ - أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، محمد الطاهر بن عاشور، تونس والجزائر، الشركة التونسية للتوزيع المؤسسة الوطنية للكتاب.
- ٣٢ - الاعتصام، لأبي إسحاق الشاطبي، بيروت، دار المعرفة، ١٩٨٨ م.
- ٣٣ - الأعلام، خير الدين الزركلي، بيروت، دار العلم للملايين، ط ١٠، ١٩٩٢ م.
- ٣٤ - إعلام الموقعين، لشمس الدين أبي عبد الله المعروف بابن القيم الجوزية، دار الجيل بيروت، د.ت، وطبعة منشورات المكتبة العصرية، ١٩٨٧ م.
- ٣٥ - الأم، محمد بن إدريس الشافعي، دار المعرفة، د.ت.
- ٣٦ - أليس الصبح بقريب، ابن عاشور، تونس، الشركة التونسية لفنون الرسم، ١٩٨٨ م.
- ٣٧ - الآيات البينات على شرح جمع الجوابع، أحمد بن قاسم العيادي، ت: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٦ م

ب

- ٣٨ - البحر المحيط، بدر الدين الزركشي، ت: محمد تامر، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٠ م.
- ٣٩ - بحوث فقهية مقارنة، عبد الكريم زيدان، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦ م.
- ٤٠ - بحوث مقارنة في الفقه وأصوله، محمد فتحي الدرني، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٤ م.
- ٤١ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.
- ٤٢ - بداية المجتهد ونهاية المقتضى، محمد بن أحمد بن رشد، بيروت، دار ابن حزم، ط١، ١٩٩٩ م.
- ٤٣ - البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين عبد الملك الجويني، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٧ م
- ٤٤ - بغية الوعاة، لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي، ت: محمد أبي الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية بيروت.

ت

- ٤٥ - تأسيس النظر، لأبي زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي، مصر، المطبعة الأدبية، د.ت، وطبعة دار الخناجي، ١٩٩٤ م.
- ٤٦ - تاريخ بغداد، الحافظ أحمد بن علي، لبنان، دار الكتاب العربي، د.ت.
- ٤٧ - تاريخ المذاهب الفقهية، محمد أبو زهرة، القاهرة، دار الفكر العربي، د.ن، د.ت.
- ٤٨ - تجديد الفكر الإسلامي، حسن الترابي، الجزائر، دار البعث، ط١، د.ت.
- ٤٩ - تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط٢، د.ت.
- ٥٠ - التحصيل من المحسول، سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي، ت

- عبد الحميد علي أبو زيد، مؤسسة الرسالة ط ١، ١٩٨٨ م.
- ٥١ - تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، الحافظ العلائي، ت: ابراهيم محمد سلقيني، دمشق، دار الفكر، ط: ١، ١٩٨٢ م.
- ٥٢ - تخريج الفروع على الأصول، شهاب الدين الزنجاني، ت: محمد أديب صالح، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٥، ١٩٨٧ م.
- ٥٣ - ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، القاضي عياض، المغرب، وزارة الأوقاف د.ت.
- ٥٤ - تذكرة الحفاظ، لأبي عبد الله شمس الدين محمد الذهبي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- ٥٥ - التعريفات، الشريف علي بن محمد الجرجاني، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٨٣ م.
- ٥٦ - تعليل الأحكام، محمد مصطفى شلبي، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨١ م.
- ٥٧ - التعليل المقاصدي لأحكام الفساد والبطلان في التصرفات المشروعة وأثره الفقهى، عبد القادر بن حرز الله، رسالة ماجستير غير منشورة، أشرف عليها الدكتور إسماعيل يحيى رضوان، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية جامعة باتنة، ١٩٩٧ م.
- ٥٨ - تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، تونس، دار بوسلامة للنشر والتوزيع، ١٩٩٧ م.
- ٥٩ - تفسير المنار، محمد رشيد رضا، القاهرة، ١٣٤١ هـ.
- ٦٠ - تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، محمد أديب الصالح، المكتب الإسلامي، د.ت.
- ٦١ - التقريب والإرشاد الصغير، أبو بكر محمد بن الطيب البقلاني، ت: عبد الحميد بن علي أبو زيد مؤسسة الرسالة، ط ١، ٢٠٠٠ م.
- ٦٢ - تقريب الوصول إلى علم الأصول، ابن جزي، ت علي محمد فركوس، الجزائر.

- ٦٣ - التقرير والتحبير، ابن أمير الحاج، بولاق، المطبعة الأميرية، ١٤٠٣ هـ.
- ٦٤ - التعنيد الفقهي وأثره في اختلاف الفقهاء، محمد الروكي، بيروت، دار ابن حزم، ط: ١، ٢٠٠٠ م.
- ٦٥ - تكميلة البحر الرائق شرح كنز الدقائق، محمد بن حسن بن علي الطوري، ت: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٧ م.
- ٦٦ - التمهيد في أصول الفقه، لأبي الخطاب محفوظ الكلوذاني، ت: مفید أبو عمسة، السعودية، د، ت.
- ٦٧ - تنقیح الفصول في اختصار المحسول، لشهاب الدين أبو العباس القرافي، بيروت دار الفكر، ط ١، ١١٩٧٣ هـ.
- ٦٨ - التوضیح والتصحیح لمشکلات التنقیح، الطاهر بن عاشور، مطبعة النہضة، ط ١، ١٣٤١ هـ.
- ٦٩ - ابن تیمیة، أبو زهرة، القاهرة، دار الكتاب العربي، د.ت.

ج

- ٧٠ - جامع البيان عن تأویل القرآن، أبو جعفر محمد بن جریر الطبری، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٨ هـ.
- ٧١ - الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، محمد أبو زهرة، مصر، دار الفكر العربي، د.ت.

ح

- ٧٢ - الحاجات البشرية، محمد البشير فرحان، دبي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط ١، ٢٠٠١ م.
- ٧٣ - حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، شمس الدين محمد بن عرفة الدسوقي، مصر، دار إحياء الكتب، د.ت.
- ٧٤ - حاشية رد المحتار على الدر المختار، محمد أمین ابن عابدين، مصر، مصطفى البابي الحلبي، ط ٢، ١٩٦٦ م.

٧٥ - حاشية العطار على المحتلي، حسن بن محمد العطار، دار الكتب العلمية،
بيروت، د.ت.

٧٦ - حجة الله البالغة، ولي الله ابن عبد الرحيم الدهلوi، بيروت، دار الكتب
العلمية، د، ت

خ

٧٧ - خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، فتحي الدرني، لبنان،
مؤسسة الرسالة، ط ٢٦، ١٩٨٧ م.

د

٧٨ - دراسات إسلامية معاصرة، محمد شحرور، دمشق، الأهالي للطباعة
والنشر والتوزيع، ١٩٩٤ م.

٧٩ - دراسة تاريخية للفقه وأصوله، مصطفى سعيد الخن، دمشق، الشركة
المتحدة للتوزيع، ط ١، ١٩٨٤ م.

٨٠ - الدرس في تاريخ المدارس، عبد القادر بن محمد النعيمي، ت: إبراهيم
شمس الدين بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٠ هـ.

٨١ - الدرر الكامنة في أعلام المائة الثامنة، لأبي الفضل أحمد بن علي
المعروف بابن حجر العسقلاني، ت: محمد عبد المعيد خان، مطبعة
مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، ١٩٧٢ م.

٨٢ - دلائل الإعجاز عبد القاهر الجرجاني، ت: محمود محمد شاكر،
القاهرة، مطبعة المدنى، ١٩٩٢ م.

٨٣ - دليل المسلم الحزين ودراسات إسلامية أخرى، حسن أحمد أمين،
الجزائر، موافق للنشر، ١٩٩٠ م.

ر

٨٤ - الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، ت: أحمد شاكر، بيروت، دار
الكتب العلمية.

- ٨٥ - رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، عبد الوهاب بن علي الكافي السبكي، ت: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت، عالم الكتب، ط١، ١٩٩٩م.
- ٨٦ - روضة الطالبين، أبو زكريا يحيى بن الشرف النووي، ت: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.
- ٨٧ - روضة الناظر وجنة المناظر، موفق الدين بن قدامة، ت: عبد الكريم محمد النملة، دار العاصمة السعودية، ط١٠، ١٩٩٨م.

س

- ٨٨ - سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، محمد هشام برهاني، دمشق، دار الفكر، ط١٩٨٥م.
- ٨٩ - السموط الذهبية الحاوية للدرر البهية، محمد بن علي الشوكاني، دن، د.ت.
- ٩٠ - السنن التاريخية في القرآن الكريم، محمد باقر الصدر، بيروت، دار المعارف، ١٩٩٠م.
- ٩١ - سير أعلام النبلاء، لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، بيروت، دار الكتاب العربي ن ١٩٤٣ هـ.

ش

- ٩٢ - الشاطبي ومقاصد الشريعة، حمادي العبيدي، بيروت، دار قتبة، ط١، ١٩٩٢م.
- ٩٣ - الشافعي، أبو زهرة، القاهرة، دار الفكر العربي، د.ت.
- ٩٤ - شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، العز بن عبد السلام، ص ٢٥٢، ت: أياد خالد الطباع، بيروت، دار الفكر المعاصر، ط٢، ١٩٩٦م.
- ٩٥ - شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لعبد الحفيظ بن أحمد العكرى الدمشقى المعروف بابن العماد الحنبلي، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.

- ٩٦ - شرح الخرشي على مختصر خليل، محمد بن عبد الله الخرشي، دار الفكر، د.ت.
- ٩٧ - شرح الكوكب المنير، محمد بن أحمد عبد العزيز الفتوحي، ت محمد الزحيلي ونزيه حماد، دمشق، دار الفكر، ١٤٠٢ هـ.
- ٩٨ - شرح المحتلي على جمع الجوامع، جلال الدين أحمد بن محمد المحتلي، دار الكتب العلمية بيروت، د.ت.
- ٩٩ - شرح مختصر ابن الحاجب، عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١.
- ١٠٠ - شرح مختصر الروضة، نجم الدين الطوفي: ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، سوريا، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٨ م.
- ١٠١ - شرح نفائس الأصول مع المحسول، شهاب الدين القرافي، ت: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٠ م.
- ١٠٢ - شفاء الغليل في بيان الشبه والمخليل ومسالك التعليل، أبو حامد الغزالى. مطبعة الإرشاد، بغداد، ت: أحمد الكبيسي، ١٩٧١ م، والطبعaة التي حققها: الشيخ زكريا عميرات، بيروت دار الكتب العلمية ط١، ١٩٩٩ م.

ض

- ١٠٣ - الضرر في الفقه الإسلامي، أحمد موافي، السعودية، دار ابن عفان، ط١، ١٩٩٧ م.
- ١٠٤ - الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى، ابن رشد، ت: جمال الدين العلوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤ م.
- ١٠٥ - ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، محمد رمضان البوطي، الجزائر، كتبو رحاب، د.ت.
- ١٠٦ - ضوابط المعرفة، عبد الرحمن الميداني، دمشق، دار القلم، ط٦، ٢٠٠٢ م.

ط

- ١٠٧ - طبقات الحفاظ، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي بيروت، دار الكتب العلمية ط ١، ١٤٠٣ هـ.
- ١٠٨ - طبقات الشافعية، عبد الوهاب بن علي، ت: محمود الطناحي، مصر، الحلبي، ١٩٦٤ م.
- ١٠٩ - طبقات الشافعية الكبرى لأبي نصر عبد الوهاب بن علي السبكي، ت: عبد الفتاح محمد الحلو ومحمد الطناحي، مصر، دار هجر ط ٢، ١٩٩٢ م.
- ١١٠ - طبقات المفسرين لشمس الدين محمد بن علي بن أحمد الداودي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٣ هـ.
- ١١١ - طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين، بعقوب بن عبد الوهاب الباجسين، الرياض، مكتبة الرشد ط ٢، ٢٠٠١ م.
- ١١٢ - الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم الجوزية، ت حمد الفقي، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.

ع

- ١١٣ - عارضة الأحوذى لشرح صحيح الترمذى، لأبي بكر بن العربي، بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت.
- ١١٤ - العمليات الاستشهادية في الميزان الفقهي، نواف هيكل تكروري، مكتبة الأسد، ط ٢٠٩٧، م
- ١١٥ - العدة في أصول الفقه، محمد بن الحسن الفرات -: أحمد بن علي سر المباركي، الرياض - ط ٢، ١٩٩٠.
- ١١٦ - عوامل الشهود الحضاري، عبد المجيد عمر النجار، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط: ١ سنة ١٩٩٩ م.

غ

١١٧ - غمز عيون البصائر، شرح الأشباه والنظائر، أحمد محمد الحموي،
بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٥ م.

١١٨ - غياث الأمم في التبادل الظلم المعروف بـ (الغياثي)، أمام الحرمين
الجويني، ت: خليل المنصور، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١،
١٩٩٧ م.

ف

١١٩ - فتاوي شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام، ت: محمد جمعة كردي،
بيروت، مؤسسة الرسالة ط١، ١٩٩٦ م.

١٢٠ - الفتح المبين في طبقات الأصوليين، لعبد الله مصطفى المراغي، ط٢،
بيروت، دار الكتب العلمية، ١٣٩٤ هـ.

١٢١ - الفتوى نشأتها وتطورها، أصولها وتطبيقاتها، الشيخ حسين محمد
الملاح، بيروت، المكتبة العصرية، ط١، ٢٠٠١ م.

١٢٢ - الفصول في الأصول، ت: عجيل جاسم النشمي، الكويت، ، وزارة
الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط٢، ١٩٩٤ م.

١٢٣ - فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، عبد المجيد عمر النجاشي، بيروت،
دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٢ م.

١٢٤ - فقه الأولويات دراسة في الضوابط، فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر
الإسلامي، ط١، ١٩٩٧ م.

١٢٥ - الفكر الأصولي، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، جدة، دار الشروق،
ط٢، ١٩٨٤ م.

١٢٦ - الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام (قراءة في نشأة علم
أصول الفقه ومقاصد الشريعة)، عبد المجيد الصغير، بيروت، المؤسسة
الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٤ م.

١٢٧ - فواحة الرحموت شرح مسلم الثبوت، نظام الدين الأننصاري، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٣٢٢ هـ.

ق

١٢٨ - القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، سعدي أبو جيب، دمشق، دار الفكر، ط ٢، ١٩٨٨ م.

١٢٩ - القاموس القويم في اصطلاحات الأصوليين، محمود حامد عثمان، القاهرة، دار الحديث، ط ١، ١٩٩٦ م.

١٣٠ - القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز بادي، مصر، مصطفى البابي الحلبي، د.ت.

١٣١ - قضايا التجديد، حسن الترابي، الخرطوم، معهد البحوث والدراسات الإسلامية، ١٩٩٠ م.

١٣٢ - قضايا فقهية معاصرة القسم الثاني، محمد سعيد رمضان البوطي، دمشق، مكتبة الفراتي، ط ١، ١٩٩٩ م.

١٣٣ - قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، بيروت، دار المعرفة، د.ن، د.ت.

١٣٤ - القواعد، أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن، عبد الرحمن بن عبد الله الشعلان، الرياض، مكتبة الرشد وشركة الرياض، ط ١، ١٩٩٧ م.

١٣٥ - القواعد، ابن اللحام، ت: أيمن صالح شعبان، القاهرة، دار الحديث، ط ١، ١٩٩٤ م.

١٣٦ - قواعد الفقه الإسلامي من خلال كتاب الإشراف على مسائل الخلاف، محمد الروكي، دمشق، دار القلم، جدة، مجمع الفقه الإسلامي، ط: ١، ١٩٩٨ م.

١٣٧ - القواعد الفقهية محمد صدقى، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٦١ هـ.

١٣٨ - القواعد الفقهية، يعقوب بن عبد الوهاب الباجسين، الرياض، مكتبة الرشد وشركة الرشد، ط: ١، ١٩٩٨ م.

١٣٩ - قواعد المقاديد عند الإمام الشاطبي، عبد الرحمن إبراهيم زيد الكيلاني، ، دمشق، دار الفكر، ط ١ ، ٢٠٠٠ م.

١٤٠ - القواعد النورانية، تقي الدين ابن تيمية ت عبد السلام محمد شاهين بيروت دار الكتب العلمية ط ١ ، ١٩٩٤ م.

١٤١ - القوانين الفقهية، ابن جزي، ، مكتبة الشركة الجزائرية، د. ت.

١٤٢ - القياس في الشرع الإسلامي، ابن تيمية، بيروت، دار الأفاق الجديدة، .م ١٩٨٠

ك

١٤٣ - كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوي، لبنان، دار الفكر، د.ت.

ل

١٤٤ - لسان العرب، ابن منظور، اعداد: يوسف خياط، بيروت، دار لسان العرب، د.ن، د.ت.

١٤٥ - لسان الميزان، لأحمد بن علي بن حجر أبي الفضل العسقلاني ، ت: دائرة المعارف النظامية، الهند ط ٣ ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت، ١٤٠٦ هـ.

م

١٤٦ - مالك بن أنس، أبو زهرة، القاهرة، دار الفكر العربي، د.ت.

١٤٧ - مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، عبد المجيد عمر النجاشي، بيروت، دار الغرب الإسلامي ، ط ١ ، ١٩٩٢ م.

١٤٨ - مجلة الأحكام العدلية مع شرحها سليم رستم باز اللبناني ، بيروت، دار إحياء التراث ، ١٩٨٠ م.

١٤٩ - مجموع فتاوى ومقالات متنوعة ، عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن ابن باز، جمع وإشراف محمد بن سعد الشويعر، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع.

- ١٥٠ - المحسول مع شرح نفائس الأصول، أبي بكر الرازي، ت: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٠ م.
- ١٥١ - مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، ت: أحمد عبد الغفور عطار، ط ٢، ١٤٠٢ هـ.
- ١٥٢ - مختصر المنتهى، مع شرح العضد، عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١.
- ١٥٣ - المدخل إلى الفقه المالكي، محمد المختار ولد اباه، تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٧ م.
- ١٥٤ - المدخل إلى التشريع الإسلامي، كامل موسى، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٨٩ م.
- ١٥٥ - المدخل إلى مناهج البحث العلمي، محمد محمد قاسم، بيروت، دار النهضة العربية، ط ١، ١٩٩٩ م.
- ١٥٦ - المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، دار الفكر، ط ٩.
- ١٥٧ - المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، محمد مصطفى شلبي، بيروت، دار النهضة العربية ١٩٨٥ م.
- ١٥٨ - المدخل لدراسة السنة النبوية، يوسف القرضاوي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٩٨ م.
- ١٥٩ - مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، يوسف القرضاوي، مصر، مكتبة وهة، ط ٤، ٢٠٠١ م.
- ١٦٠ - مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون ستورارت مل، محمود يعقوبي، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٩٤ م.
- ١٦١ - المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالى، ت: محمد سليمان الأشقر، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٩٧ م، ط ٢، ١٩٨٢ م.
- ١٦٢ - مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، عبد الوهاب خلاف، ١٩٨٢ م.
- ١٦٣ - المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، ، بيروت، المكتبة العصرية، د.ن، د.ت.

- ١٦٤ - معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، الراغب الأصفهاني، ت: نديم مرعشلي، دار الكتاب العربي، د.ت.
- ١٦٥ - المعجم الفلسفى، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢ م.
- ١٦٦ - المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقيا والأندلس والمغرب، أبو العباس الونشريسي، خرجه جماعة من الفقهاء، وزارة الأوقاف المغربية، ١٩٨١ م.
- ١٦٧ - المعني، موفق الدين ابن قدامة المقدسي، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٣ م.
- ١٦٨ - مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، الشريف التلمساني، ت: محمد علي فركوس، الجزائر، دار تحصيل العلوم، ١٩٩٩ م.
- ١٦٩ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم، الراغب الأصفهاني، ت: نديم مرعشلي، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٧٢ م.
- ١٧٠ - مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، محمد سعد بن أحمد بن مسعود اليوني، السعودية، دار الهجرة، ط: ١، ١٩٩٨ م.
- ١٧١ - مقاصد الشريعة، محمد الطاهر بن عاشور، ت: محمد الطاهر الميساوي، الأردن، دار النفائس، ط: ٢، ٢٠٠١ م.
- ١٧٢ - مقاصد الشريعة (سلسلة)، عبد المجيد الرفاعي، حوار مع طه جابر العلواني، لبنان، دار الفكر المعاصر، سوريا، دار الفكر، ٢٠٠١ م.
- ١٧٣ - مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، يوسف أحمد محمد البدوي، الأردن، دار النفائس، ط: ١، ٢٠٠٠ م.
- ١٧٤ - مقاصد الشريعة ومكارها، علال الفاسي، المغرب، مطبعة الرسالة، ط ٢، ١٩٧٩ م.
- ١٧٥ - المقاصد العامة للشريعة، يوسف العالم، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٢، ١٩٩٤ م.
- ١٧٦ - المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، حسن محمد جابر، بيروت، دار الحوار، ط ١، ٢٠٠١ م.

- ١٧٧ - المقدمات الممهدات، أبو الوليد محمد بن رشد، ت: محمد حجي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٨٨.
- ١٧٨ - المقدمة، ابن خلدون، ت: درويش الجويدي، بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٩٦.
- ١٧٩ - مناظرات في أصول التشريع بين ابن حزم والباجي، عبد المجيد تركي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٩٩٤.
- ١٨٠ - المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، المصطفى الوظيفي، المملكة المغربية، وزارة الأوقاف، ١٩٩٨.
- ١٨١ - مناقب أبي حنيفة، الموفق بن أحمد المكي، لبنان، دار الكتاب العربي، ١٩٨١.
- ١٨٢ - مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٤.
- ١٨٣ - منتهى الإرادات، تقي الدين محمد بن أحمد الفتوحي، ت: ابن عبد المحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٩.
- ١٨٤ - المنتور في القواعد، بدر الدين الزركشي، ت: محمد حسن إسماعيل، بيروت، ط١، ٢٠٠٠.
- ١٨٥ - منع الموانع عن جمع الجوامع، عبد الوهاب بن علي السبكى، ت: سعيد بن علي محمد الحميري، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٩٩٩.
- ١٨٦ - منهاج الوصول إلى علم الأصول، ناصر الدين البيضاوى مع نهاية السول، ت: شعبان بن محمد إسماعيل، بيروت، دار ابن حزم، ط١، ١٩٩٩.
- ١٨٧ - المنهج الأصولي في فقه الخطاب، إدريس حمادي، المغرب، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٨.
- ١٨٨ - منهج البحث في الفقه الإسلامي، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، المكتبة المكية، دار ابن حزم، ط١، ١٩٨٦.

- ١٨٩ - منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي، عبد المجيد محمد إسماعيل السوسة، الأردن، دار النفائس، ط١، ١٩٩٧ م
- ١٩٠ - منهاج الشافعي في الفقه وأصوله، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، ط١، ١٩٩٩ م.
- ١٩١ - المذهب في فقه الإمام الشافعي، أبو إسحاق ابراهيم الشيرازي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٥ م.
- ١٩٢ - المواقفات، أبو إسحاق ابراهيم بن موسى الشاطبي، ت: أبو عبيدة مشهور ابن حسن، مصر، دار ابن عفان، ط١، ١٤٢٤ هـ.
- ١٩٣ - موسوعة القواعد الفقهية، محمد صدقى بن أحمد البورنو، ط: ١، ١٤١٦ هـ.

ن

- ١٩٤ - نحو تفعيل المقاصد، جمال الدين عطية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الفكر بدمشق، ط١، ٢٠٠١ م.
- ١٩٥ - نشر البنود على مراقي السعودية، سيد عبد الله بن ابراهيم العلوى، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.
- ١٩٦ - نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، أحمد الريسوبي، مصر، دار الكلمة، ط١، ١٩٩٧ م.
- ١٩٧ - نظرية التعديد الفقهي وأثره في اختلاف الفقهاء، محمد الروكي، بيروت، دار ابن حزم، ط١، ٢٠٠٠ م.
- ١٩٨ - نظرية المصلحة في التشريع الإسلامي، حسين حامد حسان، القاهرة، مكتبة المتنبي، ١٩٨١ م.
- ١٩٩ - نظرية المقاصد عند ابن عاشور، إسماعيل الحسني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٢ م.
- ٢٠٠ - نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوبي، الرياض، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط: ٢، ١٩٩٢ م.

٢٠١ - نهاية السول في شرح المنهاج، جمال الدين عبد الرحيم الإسنوبي، ت: شعبان بن محمد إسماعيل، بيروت، دار ابن حزم، ط١، ١٩٩٩ م.

و

٢٠٢ - وفيات الأعيان، شمس الدين أبي العباس أحمد بن محمد، ت: إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة، ١٩٧٢ م.

أبحاث الدوريات

٢٠٣ - الاجتهاد ودور الفقه في حل المشكلات بحث مقدم في ملتقى الفكر الإسلامي، الجزائر، ١٩٨٣ م. طبع وزارة الشئون الدينية.

٢٠٤ - الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي، يونس صوالحي، مجلة إسلامية المعرفة، ع٤، ١٩٩٦ م.

٢٠٥ - الإسلام والحداثة، محمد أركون، بيروت، مجلة مواقف، عدد ٥٩ - ٦٠، صيف خريف ١٩٨٩ م.

٢٠٦ - إشكالية ثبوت الحكم بين النص والعلة، صالح قادر الزنكي، مجلة التجديد، ماليزيا، الجامعة الإسلامية، ع٩، ٢٠٠١ م.

٢٠٧ - ثبات المنهج وأثره على البحث العلمي في مقاصد الشريعة، عبد القادر ابن حرز الله مجلة الإحياء، ع٥، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، جامعة باتنة.

٢٠٨ - الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر، عبد المجيد تركي، مجلة الاجتهاد، بيروت، عدد ٨، صيف ١٩٩٠ م.

٢٠٩ - طرق إثبات المقاصد عند الإمام الشاطبي، عزالدين بن زغيبة، مجلة المواقف، الجزائر، ع١، ١٩٩٢ م.

٢١٠ - عقوبة قتل المرتد بين حرية المعتقد وإلزامية المحافظة على الدين، محمد دراجي، الجزائر، مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، ع٥، ٢٠٠٢ م.

٢١١ - علم مقاصد الشريعة عائشة السليماني، مجلة المواقف، الجزائر، ع١، ١٩٩٢ م.

- ٢١٢ - المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية: قراءة جديدة، نصر حامد أبو زيد،
١١٣ مجلة العربي، ع ٤٢٦ ، ١٩٩٤ م.
- ١١٣ - مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، محمد فتحي الدرني،
سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر (٢)، منشورات مركز دراسات العالم
الإسلامي، ط: ١ ، ١٩٩١ م.
- ٢١٤ - نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه، محمد دسوقي، بحوث مؤتمر
علوم الشريعة في الجامعات، ١٩٩٤ م (المملكة الأردنية الهاشمية).
- ٢١٥ - نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية،
أحمد الطيب، مجلة المسلم المعاصر، ع: ١٠٣ ، ٢٠٠٢ م.

ثامناً: فهرس الموضوعات

	المقدمة
٥
٢١	فصل تمهيدي
٢٥	المبحث الأول: معنى مقاصد الشريعة
٢٥	أولاً: معنى المقاصد لغة
٢٧	ثانياً: المقاصد اصطلاحاً
٣٢	ثالثاً: علاقة المصلحة بمصطلح مقاصد الشارع
٣٤	المبحث الثاني: معنى الضوابط والقواعد
٣٤	أولاً: معنى القاعدة الفقهية
٣٧	ثانياً: معنى الأصول الشرعية
٣٩	ثالثاً: معنى الضوابط الفقهية
٤٢	المبحث الثالث: معنى الاجتهاد ومحاله
٤٢	أولاً: معنى الاجتهاد
٤٣	ثانياً: علاقة الاجتهاد بمقاصد الشريعة
٤٥	ثالثاً: محل الاجتهاد
٤٦	أ - حال وجود النصوص الشرعية
٤٦	حال كون النص قطعي الدلالة قطعي الثبوت
٤٧	- حال كون النص قطعي الثبوت ظني الدلالة

٤٨	- حال كون النص ظني ثبوت قطعي الدلالة	
٤٨	- حالة كون النص ظني ثبوت ظني الدلالة	
٤٩	ب - حال عدم وجود النصوص الشرعية	
٥٣	الباب الأول: ضوابط تعين المقصود الشرعي	
٥٥	تمهيد	
٥٩	الفصل الأول: ضوابط تعين المقصود المنصوص	
٥٩	تمهيد	
٦٢	المبحث الأول: ظواهر الأوامر والنواهي المجردة وأثرها في تعين المقصود الشرعي	
٦٣	المطلب الأول: ماهية الأمر والنهي:	
٦٤	الفرع الأول: ماهية الأمر ودلالة صيغه على الأحكام	
٦٤	أولاً: ماهية الأمر	
٦٥	ثانياً: دلالة صيغة الأمر على الأحكام ومراتبها	
٦٦	الفرع الثاني: ماهية النهي	
٦٨	المطلب الثاني: مدى التلازم بين تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي ومقاصد التشريع	
٦٨	الفرع الأول: صورة المسألة	
٧٠	الفرع الثاني: اتجاهات الأصوليين في المسألة	
٧١	أ - عرض النظر الأول	
٧١	- أدلة هذا النظر	
٧٣	ب - عرض النظر الثاني	
٧٤	- أدلة هذا النظر	
٧٥	الفرع الثالث: الترجيح بين الاتجاهين	

المطلب الثالث: ضوابط إدراك المقاصد الشرعية من مجرد ظواهر الوامر والنواهي	78
الضابط الأول: أصلالة التلازم بين مقاصد التشريع وظواهر الأوامر والنواهي	79
الضابط الثاني: استقلالية تحققات التطبيق عن دلالة ظواهر الأوامر والنواهي	80
الضابط الثالث: جزئية أداء ظواهر الأوامر والنواهي في بيان مقاصد الشارع	81
الضابط الرابع: إن لغياب الأوامر والنواهي في المحل دلالة تصاهي الحضور	82
المبحث الثاني: العلل المنصوصة وأثرها في تعين المقصود الشرعي ..	84
المطلب الأول: معنى التعليل وعلاقته بمقاصد التشريع	85
الفرع الأول: معنى التعليل	85
الفرع الثاني: علاقة التعليل بمقاصد التشريع	89
أولاً: معنى العلة عند الأصوليين	90
ثانياً: معنى الحكمة عند الأصوليين	92
المطلب الثاني: طرق النص على العلة وأثرها في بيان المقاصد ..	97
الفرع الأول: النص على العلة	98
النص الصريح	99
النص الظاهر	100
الفرع الثاني: الإيماء إلى العلة	101
- ترتيب الحكم على الوصف بالفاء ..	102
- ترتيب الحكم على الواقعه ..	105
الفصل الثاني: ضوابط تعين المقصود غير المنصوص ..	111

١١٣	تمهيد
١١٥	المبحث الأول: العلل المستنبطة وأثرها في حد المقصود الشرعي	
١١٦	المطلب الأول: المناسبة وأثرها في تعين مقاصد التشريع	
١١٧	الفرع الأول: معنى المناسبة	
١١٩	الفرع الثاني: أقسام الوصف المناسب ومدى دلالته على المقصود ..	
١١٩	التقسيم لأول: باعتبار حصول المقصود من شرع الحكم	
١٢١	التقسيم الثاني: باعتبار الشارع وعدم اعتباره	
١٢٧	الفرع الثالث: ضوابط دلالة المناسبة على مقاصد التشريع	
١٢٧	الضابط الأول: مراعاة التكامل الدلالي بين المقصود والمناسبة	
١٣٠	الضابط الثاني: مجرد المناسبة لا تثبت به مقاصد التشريع	
١٣١	الضابط الثالث: ظنية دلالة المناسبة على مقاصد التشريع	
١٣٢	الضابط الرابع: محدودية المناسبة في الكشف عن مقاصد الشارع ..	
١٣٣	المطلب الثاني: المسالك الأخرى وأثرها في تعين مقاصد التشريع	
١٣٤	الفرع الأول: الإجماع وأثره في تعين مقاصد التشريع	
١٣٥	الفرع الثاني: الدوران وأثره في تعين مقاصد التشريع	
١٣٦	أولاً: معنى الدوران	
١٣٧	ثانياً: حجية الدوران في أثبات العلة	
١٣٧	ثالثاً: ضابط دلالة الدوران على مقاصد التشريع	
١٣٩	المبحث الثاني: الاستقراء وأثره في تعين المقاصد الشرعية	
١٤٠	المطلب الأول: معنى الاستقراء ومكانته في علم أصول الفقه	
١٤٠	الفرع الأول: معنى الاستقراء	
١٤٣	الفرع الثاني: حجية الاستقراء في الفكر الأصولي	
١٤٣	أولاً: حجية الاستقراء عند الأصوليين	

١٤٥	ثانياً: حجية الاستقراء عند الشاطبي
١٤٥	أ - عنابة الشاطبي بالاستقراء
١٤٧	ب - حجية الاستقراء عند الإمام الشاطبي
١٤٩	المطلب الثاني: مقاصد الشريعة الثابتة بالاستقراء عند الأصوليين ..
١٥٠	أولاً: المقاصد العامة للتشريع (الكليات)
١٥١	ثانياً: إثبات المقاصد الخاصة
١٥٣	ثالثاً: إثبات مدارات الأحكام
١٥٤	المطلب الثالث: ضوابط دلالة الاستقراء على مقاصد الشريعة
١٥٥	الضابط الأول: تحقيق مناطق الجزئيات المترتبة للكللي
١٥٥	الضابط الثاني: التقدير الصحيح لدلالة الجزئية الخارجية عن نظام الكلية
١٥٧	الباب الثاني: ضوابط الداء التشريعي للمقصد
١٥٩	تمهيد
١٦٥	الفصل الأول: ضوابط الأداء التشريعي الداخلي للمقصد
١٦٧	تمهيد
١٧١	المبحث الأول: إشكالية حصر وتصنيف المقاصد في الفكر الأصولي
١٧٢	المطلب الأول: إشكالية حصر وتصنيف المقاصد في الفكر الأصولي القديم
١٧٣	الفرع الأول: حصر وتصنيف المقاصد عند الجويني
١٧٩	الفرع الثاني: حصر وتصنيف المقاصد عند الغزالى
١٨١	الفرع الثالث: حصر وتصنيف المقاصد عند الآمدي
١٨٢	الفرع الرابع: حصر وتصنيف المقاصد عند العز بن عبد السلام ..
١٨٤	الفرع الخامس: حصر وتصنيف المقاصد عند الشاطبي

المطلب الثاني: حصر وتصنيف المقاصد في الفكر الأصولي	
المعاصر	١٩٠
الفرع الأول: حصر وتصنيف المقاصد عند ابن عاشور	١٩١
الفرع الثاني: حصر وتصنيف المقاصد عند بعض الباحثين	
المعاصرين	١٩٥
أولاً: الانتقادات الموجهة لجزئيات التقسيم القديم	١٩٧
ثانياً: الانتقادات الموجهة إلى هيكل التقسيم القديم	٢٠٠
الفرع الثالث: تقويم إضافات المعاصرين في تصنيف المقاصد	٢٠١
المبحث الثاني: ضوابط الترتيب التشريعي لأصناف المقاصد	٢٠٥
المطلب الأول: ميزان الترتيب التشريعي للمقاصد في الاجتهاد	
المعاصر	٢٠٧
أولاً: الميزان الترتيبية للمقاصد عند البوطي	٢٠٨
ثانياً: الميزان الترتيبية للمقاصد عند الريسوبي	٢١٠
ثالثاً: الميزان الترتيبية للمقاصد عند جمال الدين عطية	٢١٢
المطلب الثاني: ضوابط الترتيب التشريعي لتصنيفات المقاصد	٢١٤
الفرع الأول: ضوابط الأداء التشريعي لأنواع المقاصد	٢١٥
البند الأول: معاني هذه الكليات كما انتهى إليها الأصوليون	٢١٥
البند الثاني: ضوابط حفظ المقاصد الخمسة حال التزاحم	٢٢٨
أولاً: ضابط تقديم مقصد الدين على غيره	٢٢٩
الاتجاه الأول:	٢٢٩
الاتجاه الثاني:	٢٣٠
ثانياً: ضابط الترتيب بين سائر الكليات	٢٣٥
الفرع الثاني: ضوابط الترتيب التشريعي لرتب المقاصد	٢٣٦

البند الأول: مراتب المقاصد كما انتهى إليها الأصوليون	٢٣٦
البند الثاني: ضوابط الأداء التشريعي لرتب المقاصد	٢٤٤
الضابط الأول: المزاوجة بيا المعيار الشكلي والموضوعي	٢٤٤
الضابط الثاني: تحقيق مناط الأصل والتكملة في النازل الجديدة .	٢٤٦
الفصل الثاني: ضوابط الأداء التشريعي الخارجي للمقصود	٢٤٩
تمهيد	٢٥١
المبحث الأول: حدود الأداء التشريعي لمقصد في الفكر الأصولي	٢٥٣
المطلب الأول: حدود الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي الشافعي	٢٥٥
الفرع الأول: الأداء التشريعي حال حضور النص	٢٥٦
أولاً: الأداء التشريعي في اختبار ثبوت النص الظني	٢٥٨
ثانياً: الأداء التشريعي للمقصد في حد المراد من النص	٢٥٩
الفرع الثاني: الأداء التشريعي للمقصد حال غياب النص	٢٦٢
المطلب الثاني: حدود الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي المالكي	٢٦٣
الفرع الأول: الأداء التشريعي للمقصد حال حضور النص	٢٦٦
أولاً: الأداء التشريعي للمقصد في اختبار ثبوت النص	٢٦٧
ثانياً: الأداء التشريعي للمقصد في تحديد المراد من النص	٢٦٨
الفرع الثاني: الأداء التشريعي للمقصد حال غياب النص	٢٧٠
المطلب الثالث: حدود الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي الجنبي	٢٧٢
الفرع الأول: الأداء التشريعي للمقصد حال حضور النص	٢٧٤
أولاً: اختبار ثبوت النص التشريعي الظني	٢٧٤

٢٧٥	ثانياً: الأداء التشريعي للمقصد في حد المراد من النص الشرعي ..
٢٧٧	الفرع الثاني: الأداء التشريعي للمقصد حال غياب النص المطلب الرابع: حدود الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي
٢٧٨	الحفي الفرع الأول: حدود الأداء التشريعي للمقصد حال وجود النص ..
٢٨٠	أولاً: الأداء التشريعي للمقصد في اختبار ثبوت النص ..
٢٨١	ثانياً: الأداء التشريعي للمقصد في حد المراد من النص ..
٢٨٣	الفرع الثاني: حدود الأداء التشريعي للمقصد حال غياب النص .. المطلب الخامس: الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي
٢٨٤	الظاهري المبحث الثاني: الضوابط الثابتة للأداء التشريعي الخارجي للمقصد ..
٢٨٧	المطلب الأول: ضوابط اعتبار دلالة المقصود حال وجود النص .. المطلب الثاني: ضابط اعتبار دلالة المقصود حال غياب النص
٢٩٥	التشريعي الباب الثالث: آثر ضوابط المقصود في تقويم الاجتهاد المعاصر ..
٣٠١	تمهيد الفصل الأول: آثر ضوابط المقصود في تقويم الاجتهاد في أصول الفقه ..
٣٠٥	تمهيد المبحث الأول: حدود دعوى قصور علم أصول الفقه ..
٣٠٧	المطلب الأول: حدود دعوى تاريخية وظرفية القواعد الأصولية ... المطلب الثاني: حدود دعوى ظاهرية وحرفية القواعد الأصولية ...
٣١٦	المبحث الثاني: نقد الاجتهدات المعاصرة في علم أصول الفقه .. الفرع الأول: نقد الوظيفة المفترضة للمقصود في علم أصول الفقه

٣٢٠	الفرع الثاني: أسباب التباس الأداء التشريعي للمقصود
٣٢١	أولاً: الثبات على مستوى الإشكاليات المدروسة
٣٢٣	ثانياً: الثبات على مستوى القواعد العلمية والأسس المعرفية
٣٢٤	ثالثاً: الثبات على مستوى اللغة وتقنيات التعبير
٣٢٦	رابعاً: الثبات على مستوى الأهداف والتائج
٣٢٩	الفصل الثاني: أثر ضوابط المقاصد في تقويم الاجتهاد في فروع الفقه .
٣٢٩	تمهيد
٣٣١	المبحث الأول: أهمية اضباط المستوى المقاصدي في نص الفتوى
٣٣٦	المبحث الثاني: التوظيفات المتناقضة لدلالة المقصود في الفتاوي المعاصرة
٣٣٦	أولاً: الفتاوي المتناقضة في جواز الاستعانة بالمشركين في القتال .
٣٣٩	ثانياً: الفتاوي المتناقضة في العمليات الاستشهادية ضد العدو الصهيوني
٣٤٣	الخاتمة
٣٦٣	الفهرس العامة
٣٦٥	أولاً: فهرس الآيات القرآنية
٣٧٣	ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية
٣٧٦	ثالثاً: فهرس المصطلحات
٣٨١	رابعاً: فهرس القواعد والمسائل الأصولية
٣٨٥	خامساً: فهرس الأحكام والمسائل الفقهية المذكورة
٣٩٠	سادساً: فهرس الأعلام
٣٩٦	سابعاً: فهرس المصادر والمراجع
٤١٥	ثامناً: فهرس الموضوعات

رَفِعٌ

عَبْدُ الرَّحْمَنِ الْجَنْوَيِّ
أُسْكَنَهُ اللَّهُ لِلْفَزْوَارَكَ

www.moswarat.com

www.moswarat.com

رَفِعُ

عبد الرحمن البغدادي
أُسلئه الله الفزوعي

www.moswarat.com